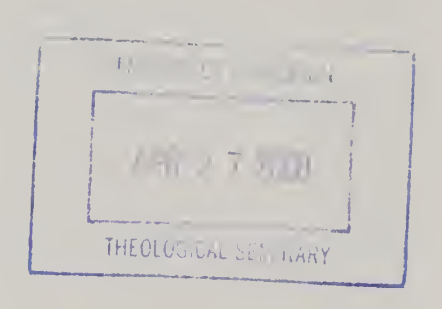
JESUS, la LIBERACION y el JUBILEO BIBLICO

IMAGENES PARA LA ETICA Y LA CRISTOLOGIA

SHARON H. RINGE





JESUS, la LIBERACION y el JUBILEO BIBLICO

Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

JESUS, la LIBERACION y el JUBILEO BIBLICO

SHARON H. RINGE





PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

TITULO DE LA EDICION EN INGLES: Jesus, liberation, and biblical jubilee: images for ethics and christology
FORTRESS PRESS, Philadelphia, 1985.

230.046
R581j Ringe, Sharon H.
Jesús, la liberación y el jubileo bíblico:
imagenes para la ética y la cristologia/ Sharon H. Ringe.
—1a. ed.— San José, Costa Rica. DEI, 1996.
154 págs.; 21 cms. (Colección lectura popular de la Biblia)

ISBN 9977-83-098-3

1. Biblia — Comentarios.
2. Jesucristo.
3. Teología de la liberación. I. Título.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-098-3

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE—COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541

Dedicado a mis padres,
Hilda Foehr Ringe y Frank Albin Ringe

Contenido

Presentación

Cuando se inició la presente serie, *Propuestas para la teología bíblica* (1977), lo más que podía decirse era que había una creciente incertidumbre metodológica respecto al estudio de las Escrituras. Los antiguos y confiables métodos histórico-críticos iban encontrándose, en forma creciente, inadecuados, aunque no obsoletos o superados. El camino a seguir no era claro.

En el breve tiempo transcurrido desde entonces, ha habido una considerable actividad en lo que respecta a nuevas posibilidades metodológicas. Aunque todavía hay mucha incertidumbre —y por ello mucha diversidad— podemos observar con cierta seguridad dos métodos que cuentan con un creciente respeto entre los estudiosos; cosa que era apenas perceptible en 1977.

El primero de ellos es la crítica literaria —como algo distinto del antiguo análisis de las fuentes. La crítica literaria busca tomar el texto tal cual se presenta y lo trata como propuesta de una nueva realidad que no se percibía hasta que el texto fuera

presentado de esta manera. El texto crea algo nuevo que esperaba este tipo de interpretación. Por lo tanto debe ser observado con detenimiento. Es decir, el enfoque de este tipo de estudio es *el poder del lenguaje concreto en particular, de la forma concreta*. Este tipo de investigación ha sido impulsada por Amos Wilder, Paul Ricoeur y Sallie McFague.

El segundo de estos métodos más recientes es el análisis sociológico (ver Robert Wilson, *Sociological Approaches to the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1984). Este método procura entender el texto como una declaración de interés social que refleja y está al servicio de un grupo social particular, y que expresa una visión y agenda social particular. El poder y la ideología son asuntos que interesan y orientan tal análisis. Este acercamiento a los estudios bíblicos atrajo la atención de innumerables estudiosos. En el área de Antiguo Testamento (AT), además de Wilson, podemos mencionar el trabajo programático de Norman K. Gottwald. En el área de Nuevo Testamento (NT), destacan las obras de John Gager, Wayne Meeks y Gerd Theissen.

Este libro de Sharon Ringe es una importante "propuesta" a la teología bíblica, precisamente porque utiliza de manera cuidadosa estos dos métodos y realiza una yuxtaposición discernidora entre ambos. Por un lado, Ringe está atenta a los temas sociológicos. Entiende que los textos del jubileo articulan una agenda social concreta y radical, la cual es intencionalmente transformadora y que se presenta como un desafío frente a los monopolios sociales de la época. Esto es relevante en el contexto jurídico del Israel antiguo, como también para los usos posteriores de los textos, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Ringe entiende, sin embargo, que el poder continuo del lenguaje del jubileo no se debe a una insistencia legal, ni tampoco a una propuesta didáctica. Ella percibe que la propuesta social del jubileo ha llegado a ser una metáfora poderosa, de tal modo que lo que en un momento era sociológico, asume poder como retórica literaria, mucho más allá de una propuesta social específica. Esto significa que no es ya una propuesta social concreta que debe ser ejecutada o rechazada, sino que es ahora un hecho lingüístico que continúa manifestando un poder peligroso en una variedad de contextos que no son ni legislativos ni didácticos. Como una metáfora de peligroso poder, no puede reducirse simplemente a una propuesta social.

La metáfora del jubileo permanece enraizada en la antigua propuesta social, pero se desborda como una posibilidad

imaginativa dondequiera que se le permita expresión al texto. La metáfora invita, por tanto, a una posibilidad social que va mucho más allá de la propuesta inicial.

Uno de los enormes avances en esta propuesta es una nueva forma de acercarse a los textos del AT y del NT. Las antiguas formas convencionales de ley-evangelio, promesa-cumplimiento, o tipología, no tomaban en cuenta el poder primitivo del lenguaje mismo del texto. Esta ruptura con tales categorías escolásticas y predecibles, demuestra Ringe, permite que el lenguaje concreto de Israel continúe ejerciendo poder transformador y subversivo en nuevos contextos. Este uso del AT permite una lectura muy diferente de la tradición del evangelio y de su poder retórico y, por ende, de su poder social.

El segundo avance importante es que Ringe muestra cómo este uso del lenguaje —la propuesta social convertida en metáfora liberadora— puede continuar siendo "leída hacia el futuro". Esto es, que la transferencia de la metáfora del jubileo al NT no es la última transferencia lingüística posible. La metáfora, como posibilidad social tenue y evocativa, se impulsa hacia la vida de la comunidad, dondequiera que el texto es asumido con seriedad.

La combinación de estos dos métodos previene, a nuestro juicio, dos peligros. Primero, el jubileo no puede tomarse simplemente como una antigua y anticuada propuesta social, porque su poder literario le permite ser punzante, aun en nuestras nuevas circunstancias. En segundo lugar, la metáfora no es una mera metáfora o una simple forma literaria, porque el poder sobresaliente del jubileo como propuesta social no permite descartarlo tan fácilmente.

Ringe no descuida los serios y detallados asuntos exegéticos. Pero junto con esto, muestra cómo el texto posee poder más allá de su primer contexto. Ella entiende cómo el texto funciona al servicio de la liberación transformadora, sin convertirse en una ideología particular. Este trabajo no es un ensayo en metodología, no obstante, Ringe actúa con intencionalidad metodológica para mostrar qué avances exegéticos y de exposición son posibles cuando el texto es considerado a través de tales nuevos cuestionamientos.

Obviamente no hemos llegado al final de la investigación y clarificación metodológica actual. Sin embargo, el trabajo de Ringe es una evidencia importante de lo mucho que este campo ha cambiado y de qué forma los nuevos métodos permiten al texto poder y autoridad frente a nuevas posibilidades y circunstancias

sociales. Al terminar la lectura del libro, tenemos la sensación de que el texto nos habló de una manera nueva. Este tipo de exégesis nos permite no simplemente llegar a una conclusión, sino continuar escuchando al texto dondequiera que guíe a la comunidad oyente. De manera que el texto, como nos lo muestra Ringe, aún no ha terminado de hablar a su pueblo.

Walter Brueggemann

Prefacio

Este libro empezó con un sermón. El pastor de una congregación en el lado oeste de Manhattan reflexionaba sobre lo que le podría pasar a la asediada ciudad de Nueva York y a sus muchos pobres si repentinamente se declarara un jubileo. Las imágenes de Levítico 25 comenzaron a obsesionarme y me encontré inmersa en el estudio de la historia e interpretación subsiguiente de este texto en las escrituras hebreas y en los evangelios del Nuevo Testamento (NT). En el transcurso de este estudio aprendí algo acerca del poder que tienen las imágenes para moldear la vida humana y acerca de Jesucristo como el proclamador de liberación.

Este libro creció junto con mi compromiso con la liberación en un mundo en el que la gente está oprimida a causa de su raza, su sexo o su posición política, y los pobres deben luchar para apenas subsistir. Mi propio peregrinaje en el feminismo me ha ayudado a aprender también de pueblos involucrados en otros movimientos liberadores en mi país, en Africa, Asia y América Latina. En este

caminar, las imágenes que surgen en las tradiciones del jubileo han dado forma y fundamento en el corazón mismo de la fe bíblica a las implicaciones de las muchas agendas de liberación. Este libro presenta una exploración de estas imágenes y de su significado para la cristología y la ética cristiana.

Empezamos con el relato de Lucas en el cual Jesús es rechazado en Nazaret, y donde las palabras del libro de Isaías son ligadas a Jesús:

> El Espíritu de Dios está sobre mí, porque El me ha enviado a predicar las buenas nuevas a los pobres. Dios me ha enviado a proclamar libertad a los cautivos y dar vista a los ciegos, libertad a los oprimidos, a proclamar el año agradable del Señor (Is. 61.1-2a, citado en Lc. 4.18-19).

Esta Palabra de Dios, cumplida en la presencia de Jesús de Nazaret, está llena de imágenes de liberación. Desde sus orígenes, en el exilio de Israel cuando se dirigían a los anhelos del pueblo por la libertad política y el restablecimiento de su sociedad, estas imágenes continuaron ofreciendo palabras de bendición y esperanza para los pueblos de la Palestina ocupada del primer siglo de la era actual. Para la iglesia primitiva, estas mismas imágenes definieron el ministerio público de Jesús. Respondieron de una vez por todas la gran pregunta: "¿Eres tú aquél que había de venir, o esperaremos a otro?" (Mt. 11.3, Lc. 7.19). Las imágenes que vislumbramos en este retrato inicial del Evangelio de Lucas se amplían con detalles en las historias, los dichos, las palabras y las oraciones de los Evangelios sinópticos. Juntos, muestran a Jesús como el mensajero real que anuncia las "buenas nuevas" de liberación y la irrupción del reino de Dios.

Tanto el contenido como la estructura de esta proclamación tiene sus raíces en las tradiciones de las Escrituras hebreas sobre el jubileo y el año sabático (Ex. 21.2-6; 23.10-11; Dt. 15.1-18; Jr. 34.8-22; Is. 61.1-2) y en los edictos reales de perdón encontrados en los registros de sociedades cercanas a Israel. En estas tradiciones, la libertad se presenta en términos económicos, sociales y políticos: libertad para los esclavos, perdón para los pueblos cautivos, cancelación de las deudas, redistribución de la tierra, atención para los pobres, alimento para los hambrientos y la sanidad de las dolencias físicas. El lenguaje es fundamentalmente el lenguaje de la ética, pues trata con valores, relaciones sociales y el establecimiento o la restauración de la justicia.

Dos factores transforman y dan mayor dimensión al lenguaje del jubileo que encontramos en las tradiciones evangélicas. Primero, las imágenes que hacen referencia a la esfera social, política o económica, son asociadas con el reino escatológico de Dios. Al igual que el reino de Dios, que es al mismo tiempo físico y espiritual, social e individual, político y personal; así mismo el jubileo declarado al inicio de este reinado afecta todos los aspectos de la vida humana. Nunca recibimos un boceto del reino de Dios, pero en las imágenes del jubileo podemos vislumbrar aquellos puntos de intersección en los que la vida diaria de los seres humanos se encuentra con la verdad de la soberanía de Dios.

En segundo lugar, las tradiciones del jubileo se convierten en fuentes tanto para el lenguaje cristológico como para el de la ética. Jesús, el Ungido (Cristo/Mesías) de Dios, es anunciado como el heraldo que declara la inauguración del nuevo reino de Dios, y que proclama libertad para toda persona que participe en él. Representar a Jesús como el heraldo del reino de Dios es enfatizar la intimidad de su relación con Dios, puesto que un mensajero real sería recibido con la misma dignidad que el soberano que representa. La imagen de Jesús como aquel que proclama el jubileo, une nuestra confesión de Jesús como el Cristo a nuestra respuesta ante el mensaje del jubileo: confesar a Jesús como el Cristo es participar en actos de liberación.

Este estudio sobre el papel de las imágenes del jubileo en la ética y la cristología se basa en dos puntos metodológicos. El primero tiene que ver con la naturaleza del lenguaje cristológico y el segundo con las fuentes sociales y culturales de las imágenes y sus consecuencias políticas: la cristología y la ética están entretejidas. Por tanto, estos puntos metodológicos proveen una clave hermenéutica para una reflexión sobre las implicaciones de las imágenes del jubileo para la cristología y la ética en contextos contemporáneos. La discusión metodológica, además, ensancha este estudio más allá de su enfoque específico acerca de las tradiciones del jubileo en los evangelios, convirtiéndolo en una base para un examen de las implicaciones éticas de otras confesiones cristológicas en la tradición de la iglesia.

Es mi esperanza, pues, que la evidencia que presenta este estudio sobre la íntima relación entre la agenda de liberación y el corazón de la fe cristiana, sea un apoyo para personas y grupos comprometidos con las luchas contemporáneas de liberación. Espero, además, que los puntos metodológicos expuestos contribuyan a la discusión crucial de la teología y la hermenéutica contex-

tualizada que se lleva a cabo tanto en la iglesia como en el ámbito académico.

Para la versión original de este libro en inglés, estoy en deuda con los integrantes de la Junta Regente de la Methodist Theological School de Ohio por la beca docente que sustentó este trabajo, y al Andover Newton Theological School por su hospitalidad al recibirme como profesora visitante durante mi período sabático.

Mi trabajo exegético de los pasajes del jubileo, se debe en mucho a la asistencia recibida de los miembros de mi comité de tesis en Union Theological Seminary: Raymond E. Brown, Walter Wink, James A. Sanders, y Phyllis Trible y Donald M. Shriver, Jr. Mis colegas Jeffrey Hopper y Everett Tilson, me ayudaron a clarificar muchos de los puntos teológicos y hermenéuticos. Les estoy muy agradecida por esta ayuda y, sobre todo, por su amistad.

El apoyo, el ánimo y el acompañamiento de Walter Brueggemann han sido de crucial importancia a lo largo de todo el desarrollo del manuscrito. ¡Todos deberían contar con tal calidad de editor para su primer libro! Estoy particularmente agradecida a los estudiantes, cuyo entusiasmo e inquietudes han impulsado mi trabajo. Es para estos estudiantes y cuantos más que puedan encontrar ayuda en él, que escribí este libro.

Es un honor la publicación de este libro en español. Es de gran alegría para mí el hecho de que, desde su publicación en inglés en 1985, ha sido un estímulo, y quizá una ayuda, en el desarrollo teológico y la práctica pastoral con relación a la tradición del jubileo. Agradezco a los y las estudiantes y compañeros y compañeras docentes del Seminario Bíblico Latinoamericano de San José, por motivarme a reflexionar aún más sobre este tema y otros de la interpretación bíblica.

Quisiera agradecer en forma especial a Fanny Geymonat, Elisabeth Cook y Anna Laura Beveder por su cuidadosa labor de traducción y edición, y a Roy May por servir como asesor editorial. Que Dios les bendiga y al ministerio al cual están comprometidos y comprometidas.

El compromiso con un programa liberador toma en serio nuestro contexto y nos impulsa hacia el futuro. A la vez nos lleva a reconocer nuestra historia y nuestras raíces. Por esta razón, dedico este libro a mis padres.

Sharon H. Ringe
Wesley Theological Seminary
Washington, D. C.
Setiembre de 1996

Capítulo I

El lenguaje de la ética y la cristología Imágenes y contexto social

El propósito de este estudio es explorar las fuentes, el desarrollo y las implicaciones de las imágenes del jubileo que se encuentran en los evangelios sinópticos. Sin embargo, antes de analizar el material bíblico, debemos examinar de manera general la naturaleza del lenguaje cristológico y la relación entre este lenguaje y el contexto histórico, cultural y social en el cual aparece.

1. Metáfora, parábola y símbolo: lenguaje finito y realidad trascendente

Las personas generalmente piensan, hablan y aprenden por medio de dibujos, historias y analogías [1]. Nos aproximamos a lo desconocido buscando sus similitudes y diferencias con lo conocido e identificando las formas en que se parecen o no. Los niños exploran nuevos mundos comparando objetos y espacios familiares con aquellos que no lo son. De esta manera encuentran que la zebra y el león de su libro nuevo, son "parecidos" al caballo y el gato del muy conocido libro viejo. El agua de un lago no es completamente diferente del agua de la bañera o la piscina. Aun cosas abstractas como los números, las direcciones o los valores se aprenden mediante su comparación o contraste con otras, o se explicitan por medio de analogías o historias específicas y concretas. Sabemos lo que significa "arriba" porque nuestro abuelo nos cargó en sus hombros; así mismo sabemos que "abajo" es el lugar donde podemos escurrirnos cuando nos cansamos del regazo de alguna persona. A medida que crecemos nos olvidamos de las experiencias concretas que generaron tales enseñanzas. Pero cuando un adulto trata de aprender un idioma nuevo, investiga una cultura desconocida o quiere comprender una nueva crisis política, participa de nuevo en este proceso de aprendizaje al hacer referencia a experiencias, lugares o ideas conocidas.

Si los cuentos, los dibujos y las analogías son parte de los aspectos más comunes de nuestra vida, especialmente en momentos de aprendizaje o de transición, participan aún más en nuestros esfuerzos por pensar y hablar de las experiencias y valores que más nos impactan. Cuanto más cercanos estamos al eje central de nuestra vida, más difícil es que el lenguaje sea capaz de expresar en forma directa y literal lo que queremos comunicar. Preguntemos qué significa "amor", y tarde o temprano escucharemos una anécdota. Señalamos hacia aquello que nos da vida y energía, en vez de analizar o definirlo, como si tuviéramos miedo de precisar demasiado y violar lo que queremos alcanzar. Solemos tocar con delicadeza todo lo que el asombro, el temor, la necesidad o el amor no nos permiten capturar.

---

[1] P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, traducción de E. Buchanan (New York: Harper-Row, 1967), 10.

Cuando intentamos hablar de Dios, estamos hablando de algo que es central para nuestra vida y que, a la vez, va más allá de nuestra experiencia. En realidad, entonces, en nuestro hablar de Dios sólo podemos referirnos a él mediante historias e ilustraciones que a la vez *son*, aunque *no totalmente*, la verdad acerca de Dios: de la amplitud e incondicionalidad de su amor o de los propósitos de Dios para la humanidad.

> El reino de Dios es como la levadura que una mujer mezcla con tres medidas de harina para hacer fermentar toda la masa (Mt. 13.33).

Unicamente por medio de este lenguaje fuerte y al mismo tiempo delicado, podemos confesar al Dios que trasciende todo lo que pudiéramos decir acerca de él y que, a la vez, está íntimamente presente en nuestras vidas. Sólo con este lenguaje podemos mantener abierto un espacio para la riqueza que proviene de la relación continua entre Dios y la humanidad [2].

Es difícil saber cómo darle nombre al lenguaje que es especialmente apropiado para los asuntos fundamentales de la vida humana. Los críticos literarios y los filósofos del lenguaje han sugerido términos como "metáfora", "parábola" y "símbolo". Al discutir estos términos, señalan cualidades esenciales de tal lenguaje, sin embargo ninguno de ellos, por sí solo, nos parece por completo adecuado.

1.1. La metáfora

Una metáfora es una figura del lenguaje por la cual se otorga un nombre o término descriptivo a un objeto distinto, pero análogo. Si bien el sentido literario estricto de este término es demasiado restrictivo, el poder "expresivo" de las metáforas es más característico del tipo de lenguaje que buscamos describir [3]. Una metáfora no es simplemente una ilustración vívida de una cualidad que podría presentarse también, o inclusive mejor, utilizando un

---

[2] S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Philadelphia: Fortress Press, 1982), 20.

[3] Ver la discusión sobre los principios del "lenguaje expresivo" en P. Wheelwright, *The Burning Fountain: A Study in the Language of Symbolism* (Bloomington: Indiana University Press, 1954), 60-70. Ver también la discusión sobre el papel de este

concepto o una descripción literal. Este uso alternativo expresa a la vez más y menos que la metáfora original, y por ende no puede considerarse como un significado cognoscitivo equivalente [4]. La metáfora, en cambio, al crear un vínculo entre términos distintos aunque de alguna forma análogos, es al mismo tiempo verdadera y falsa. En esta tensión entre lo verdadero y lo falso, la metáfora expresa un aspecto, una perspectiva o un sentimiento particular acerca del objeto [5].

Por ejemplo, una enciclopedia o un texto sobre la zoología puede ofrecer descripciones adecuadas del gran gato rayado que llamamos "tigre". Algunas, pero no todas, de estas descripciones pueden ser relevantes para entender lo que queremos decir cuando llamamos a una persona "tigre". Tal metáfora sugiere un número de cualidades que exhibe la persona y, simultáneamente, algo acerca de la relación entre el sujeto y el objeto. La naturaleza de estas cualidades y de la relación pueden ser probadas, examinadas o elaboradas, si bien nunca expresadas o traducidas en un lenguaje literal. De igual modo, llamar a Dios "Padre" no significa que él es nuestro padre biológico, pero sí sugiere cualidades reconocidas en Dios y presentes en la relación entre él y el o la creyente. Tampoco estas cualidades son inmediata y literalmente claras, sino que necesitan ser exploradas, examinadas y elaboradas. Llamar a Dios "Padre" no es una simple ilustración. Más bien, en su complejidad y en la tensión entre lo verdadero y lo falso expresa algo acerca de Dios que no puede ser comunicado con precisión de otra manera.

1.2. La parábola

Las parábolas comparten con las metáforas una función expresiva y no sólo ilustrativa. En un primer nivel, las parábolas son metáforas extendidas a través del tiempo en forma narrativa.

---

lenguaje en el NT en A. N. Wilder, *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 118-28.

[4] Ricoeur (*op. cit.*, 163s) señala algo semejante sobre la diferencia entre mito y alegoría. La alegoría puede traducirse en un discurso directo, y luego puede eliminarse sin pérdida alguna de significado. El mito, en cambio, "es autónomo e inmediato: significa lo que dice".

[5] M. Black, Models and *Metaphors: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1962), 44-47. Ver también la discusión sobre la metáfora en P. Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), 17.

Las historias cortas atribuidas a Jesús en los evangelios sinópticos son paradigmas de este tipo de lenguaje. No son ilustraciones de varias tesis acerca del reino de Dios, que pierden relevancia una vez revelada la tesis. Más bien, cada una de ellas, con su color histórico y cultural particular y sus detalles cuidadosamente labrados, alude e ilumina una variedad de aspectos interrelacionados de la naturaleza del reino de Dios a partir de la vida cotidiana. El objetivo de los episodios de la historia no es impartir información, sino confrontar a los oyentes o lectores mediante los impredecibles patrones de conducta y secuencia de acciones, de tal modo que la historia misma se convierte en una experiencia de la naturaleza del reino de Dios [6].

Una parábola no se interpreta para que la persona oyente sea capaz de entenderla en un sentido intelectual. Antes bien, el intérprete busca enfrentar a la persona oyente con las situaciones ilustradas en la parábola y asumidas por la audiencia original, de tal modo que el impacto sea una experiencia nueva. La persona oyente puede entonces ser reorientada hacia su propia situación de vida en tanto que se identifica con un personaje u otro, o tomar una posición frente a un evento particular presentado en la parábola. En esta reorientación puede entonces captar una nueva visión de lo que es el reino de Dios.

¿Qué dice, por ejemplo, la parábola de la levadura acerca del reino de Dios (Mt. 13.33)? No provee muchos datos, no obstante nos vemos confrontados con la tarea diaria de hacer el pan, y en la ponderación de esta tarea empezamos a enfocar varios detalles. Llama de inmediato la atención el contraste entre la cantidad de levadura activa y de harina inerte, y lo escondido que es el proceso de fermentación de la levadura. Por lo menos en forma subliminal percibimos que la masa leudada es un organismo vivo y no un producto inerte de la acción y la creación humanas. El pan sirve para nutrir a las personas en el nivel más básico de su vida. Todo este episodio surge de la experiencia doméstica y de lo que en esa época era de la mujer. Se desarrolla alrededor de una sustancia, la levadura, la cual había sido prohibida en los rituales de ofrenda de granos (Lv. 2.11 y 6.17) y durante el tiempo de la Pascua (Ex. 12.14-20). Estos detalles nos golpean cuando los contraponemos con la santidad del reino de Dios. De hecho, van en contra de las

[6] Esta es la perspectiva sobre las parábolas presentada en J. D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1973).

nociones que tenemos de lo que es un "reinado", como también de las percepciones humanas del poder y la majestad. Hablar del reino de Dios por medio de este tipo de historias comunica a los y las oyentes algo acerca de la naturaleza de Dios y, al mismo tiempo, sobre la relación entre el o la oyente y Dios. Al recibir la historia, la persona oyente se ve involucrada, confrontada y, quizás, transformada.

1.3. El símbolo

El símbolo es el tercer término apropiado para algunas de las formulaciones lingüísticas, artísticas y literarias en el espectro más amplio del lenguaje que estamos considerando. Norman Perrin define el símbolo como "la intencionalidad primera que aporta, por analogía, un segundo y posteriores significados" [7]. Al referirse al lenguaje simbólico, Paul Ricoeur observa:

> Todo lenguaje simbólico es un lenguaje que dice algo diferente de lo que parece decir, y por su doble sentido, libera sentido y significado. Del mismo modo, juega el papel de un instrumento exploratorio de mis posibilidades existenciales, o de mi condición de ser [8].

Tanto el "símbolo" como el "mito", que Ricoeur y Perrin describen como un símbolo desarrollado en forma de narración, se dirigen, en un segundo y posteriores niveles de significación, a asuntos que van más allá de la experiencia perceptual. Los símbolos, en el hecho mismo de verbalizar o expresar de otra manera las cosas, no sólo indican sentidos ya existentes, sino que también evocan nuevos sentidos. Los símbolos motivan al pensamiento [9].

Los símbolos sirven igualmente para ocultar y a la vez revelar aquello a lo cual se refieren. Desde una perspectiva informada por, pero distinta a, la psicología de profundidad de C. G. Jung, Phillip Wheelwright define el símbolo como

---

[7] N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology* (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 38.

[8] P. Ricoeur, "The Language of Faith", traducción de R. B. Deford, *USQR* 28 (1973), 220s. Ver también *Symbolism of Evil, op. cit.*, 14-18.

[9] *Ibid.*, 19, 163-66; Perrin, *op. cit.*, 38

> ...aquello que significa o representa más (pero no necesariamente separado) de sí mismo, aquello que invita a la consideración antes que a la acción y aquello que característicamente (aunque tal vez no universalmente) tiene la intención de comunicar [10].

En otro lugar define al símbolo como

> ...un elemento relativamente estable y repetitivo de la experiencia perceptual, que representa un significado mayor, o de un conjunto de significados, los cuales no pueden ser transmitidos, o plenamente transmitidos en la experiencia perceptual [11].

Wheelwright distingue entre varios tipos de símbolos. En primer lugar, hace una distinción básica entre "símbolos elásticos" y "símbolos estenográficos" o "señales" (como las señales de tránsito), cuyos significados son campartidos de la misma forma por un gran número de personas. Los símbolos elásticos pueden dividirse en varios tipos. Los "símbolos de vitalidad ancestral" son tomados por un autor de fuentes de épocas anteriores. Los "símbolos de rango cultural" evocan significados y referencias a las amplias tradiciones de una cultura, comunidad histórica o un cuerpo religioso particular. El "reino de Dios", con sus muchos ecos en la literatura de los escritores hebreos, sería este tipo de símbolo para las comunidades judías y cristianas. Finalmente, los "símbolos arquetípicos" son aquellos que, como el agua o el pan, comunican poder y un significado similar, aunque no necesariamente idéntico, para todos los seres humanos [12].

2. "Imagen" como término comprensivo

Estos breves comentarios sobre la metáfora, la parábola y el símbolo, señalan el tipo de lenguaje apropiado para hablar de una realidad trascendental y, por tanto, apropiado para la cristología. Sin embargo, aun todas estas categorías juntas no abarcan toda la gama de cualidades que caracterizan este lenguaje. Como término más inclusivo sugiero la palabra "imagen". Esta palabra demuestra varias cualidades particulares.

---

[10] Wheelwright, *op. cit.*, 24.
[11] P. Wheelwright, *Metaphor and Reality* (Bloomington: Indiana University Press., 1962), 92.
[12] *Ibid.*, 105-8.

1) *Las imágenes forman la realidad.* Ellas expresan, y por consiguiente crean, el universo en el que se desarrolla la acción. Los límites del lenguaje o de las imágenes a nuestra disposición definen los límites de nuestro mundo. Por ejemplo, el vocabulario y la sintaxis del lenguaje patriarcal involucran toda una estructura de relaciones, tanto entre personas como entre las personas y Dios.

2) *Las imágenes están enraizadas en un contexto social, cultural y político particular.* Este enraizamiento funciona en dos sentidos. En primer lugar, las imágenes más poderosas en nuestra vida, principalmente las que tienen que ver con las historias, los rituales, la geografía, las experiencias y las expresiones de valor de nuestra cultura; y también de nuestro estudio, lecturas u otras exploraciones transculturales. Las imágenes no son, por ende, neutrales sino "interesadas" y representan una estructura de valores y significados que operan en nuestra vida. En segundo lugar, las imágenes no sólo *reflejan* sino que también *forman* el contexto de nuestra vida. Las imágenes con las cuales y mediante las cuales hablamos y pensamos, se vuelven parte de nuestra identidad política, social, económica, cultural y religiosa.

3) *Las imágenes tienen el poder de cambiar nuestro mundo.* Como las parábolas de los evangelios sinópticos, las imágenes en general pueden dar forma a nuestra visión y reorientar nuestra vida por la manera en que se combinan y reordenan elementos familiares para desafiar la predicibilidad y la inercia. La imagen nos cautiva en la yuxtaposición de lo familiar y lo desconocido; por un lado nos llama y por el otro nos confronta con nuestra propia vida. Las imágenes pueden provocar el resquebrajamiento inicial de preconceptos, haciendo claras las consecuencias políticas limitantes de nuestra visión del mundo y conduciéndonos hacia la acción y la transformación como producto del cambio en nuestras percepciones. No existe tal cosa como el "ojo inocente" del que percibe, porque quiénes somos afecta nuestra percepción; pero cuando la percepción cambia, dejamos de vivir, movernos o actuar según el viejo mundo [13].

4) *Las imágenes son elásticas.* Conducen a cambios cuando son percibidas y cuando las personas responden a ellas. Al ser contadas

[13] McFague, *op. cit.*, 55. De manera similar, W. Brueggemann (*The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education* [Philadelphia: Fortress Press, 1982], 52) llama a los profetas autores de los escritos hebreos, oradores que "cometen actos lingüísticos que asaltan el mundo del rey". La tarea primaria del profeta es nutrir la imaginación poética, y sólo como consecuencia de ello influir en las acciones.

una y otra vez, las parábolas adquieren diversos acentos, y las metáforas atraen elaboraciones que iluminan varios aspectos del sujeto perceptual y referencial. Las imágenes no son estáticas, sino orgánicas: evolucionan, crecen, fructifican y generan nuevas imágenes. Cuando crecen más allá de sus límites, mueren o se transforman en algo más duro o estático, como las "señales" (Wheelwright) o los "modelos" (McFague). En tanto que la Biblia presenta sus tradiciones por medio y en forma de imágenes, la autoridad de la misma debe entenderse no en forma rígida o literalista, sino más bien como algo que a la vez involucra tensión, patrones dialécticos, apertura, crecimiento y relatividad [14]. En este sentido, Walter Brueggemann define como "activa" la autoridad del relato bíblico, que conduce a la fe al comprometer al oyente y al relator en la comunicación que es una "vinculación en torno a imágenes, metáforas y símbolos que nunca son reducidos a la instrucción coercitiva" [15]. El propósito del relato, entonces, no es dar un mandato ni comunicar información, sino provocar la imaginación.

5) *Las imágenes unen los espacios de cuestionamiento y los ámbitos de vida, tradicionalmente separados.* Esta función integradora de la imagen está relacionada con su calidad elástica. McFague oberva:

> Las metáforas más fructíferas son aquellas con eslabones suficientemente complejos para permitir por extensión el pensamiento, la expansión estructural y sugerencias más allá de sus límites inmediatos. Es en este sentido que "liberador" es una buena metáfora para Dios, porque encadena una estructura compleja de pensamientos que pueden ser desarrollados [16].

Hablar de Dios o de Cristo como liberador es dirigirse de inmediato a dimensiones de la vida que tienen que ver con aspectos de la experiencia humana, con modelos de relacionamiento, con dimensiones políticas, económicas sociales y también soteriológicas. A causa de su complejidad, la imagen no puede reducirse a un significado predeterminado de la vida humana. Al contrario, captura la imaginación y evoca respuestas cuyas consecuencias

---

[14] McFague, *op. cit.*, 62-64; S. (McFague) TeSelle, *Literature and the Christian Life* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1966), 114; J. M. Gustafson, *Theology and Christian Ethics* (Philadelphia: Pilgrim Press, 1974), 151.

[15] Brueggemann, *op. cit.*, 22-24.

[16] McFague, *op. cit.*, 39.

finales no pueden ser previsibles con facilidad o controladas. En el análisis de Brueggemann, esta función creadora e integradora de la imagen subraya el poder de la poesía profética, "poner a Israel *dentro* de las experiencias de vida que podrían ser *externamente* tratadas sólo ética o políticamente", y pretender "que la textura del sufrimiento y de la curación humana es una combinación de lo que sucede en el corazón de Dios" [17].

6) *Las imágenes deben ser interpretadas*. Esta interpretación es un proceso que requiere, pero que no se limita a, la investigación intelectual del sentido y hace uso cuidadoso de las herramientas de la crítica histórica y literaria. Esto último es necesario por la relatividad cultural e histórica de las imágenes, las cuales requieren ser examinadas en su propio contexto y, tanto como sea posible, en las condiciones en que fueron utilizadas originalmente. Además, la cualidad fundamentalmente literaria de las imágenes requiere que comprendamos cómo el lenguaje, el estilo y la forma literaria se relacionan con el significado. Sin embargo, la interpretación de las imágenes no es un camino de una sola vía, donde se identifican con claridad el sujeto y el objeto, según parece presuponer el paradigma crítico. Más bien debe haber lo que McFague llama una interacción entre el oyente y las imagénes que son "textos". Intereses comunes abren el texto en un primer momento. No obstante, es la persona que lee la que es cuestionada por los textos, con el resultado de que se une el horizonte del texto y el de quien lee. Cuando esto sucede, la interpretación es más una ampliación que un análisis, y crea así un "tercer nivel de significados" más allá de donde partieron el lector y el texto [18]. Cuando la tarea de interpretación se refiere a las tradiciones bíblicas, y de modo particular a la proclamación del reino de Dios, McFague afirma que "ser un creyente es estar en un *continuum* con el ser humano".

Ser humano es interpretar, pensar sobre "eso" o "aquello", hacer juicios concernientes a la similitud y la diferencia, pensar metafóricamente. Ser creyente es seguir el camino de las parábolas y a Jesús como parábola, es vivir en la tensión entre el reino y el mundo, sin identificar nunca el uno con el otro, pero a la vez conscientes de la transformación del mundo por el reino [19].

Por tanto, la tarea de la interpretación no es una empresa académica, sino un estilo de presencia en el mundo. Entra también

---

[17] Brueggemann, *op. cit.*, 53.

[18] McFague, *op. cit.*, 56s. Ver también Ricoeur, *Symbolism of Evil*, *op. cit.*, 351s.

[19] McFague, *op. cit.*, 65.

dentro del ámbito de la ética, que incluye el vivir con imaginación, vivir con las imágenes de nuestra confesión acerca de Dios y del Cristo.

3. La cristología como confesión ética

Como todas las imágenes, aquellas mediante las cuales confesamos a Cristo poseen relatividad histórica y cultural. Esta relatividad es evidente en dos niveles. El primero, las matrices culturales y las tradiciones históricas que sostienen la comunidad de fe en su totalidad e influencian el conjunto de imágenes disponibles por las cuales profesar a Cristo. Este conjunto de imágenes, que a primera vista parece ser extensa e inclusiva, ha sido limitada por eventos y consideraciones institucionales que han resultado en que ciertas imágenes se consideren útiles o aceptables para las inquietudes de la iglesia, mientras que otras son ignoradas o hasta condenadas. En este proceso, imágenes tales como las que son prominentes en varias sectas "heréticas" de la iglesia primitiva se perdieron por siglos, para ser recobradas más tarde bajo la influencia de la investigación histórica. En sentido contrario, a medida que la fe cristiana se ha enraizado entre el pueblo de Asia, Africa y en comunidades autóctonas de América, ha aumentado el conjunto de imágenes disponibles para expresar el significado de "el Cristo". Sin embargo, todas las imágenes llevan la marca tanto del contexto particular donde surgieron como de las tradiciones culturales, históricas y eclesiales por las cuales han atravesado.

En un segundo nivel, además de reflejar el amplio espectro histórico y cultural de la comunidad de fe, las imágenes de Cristo reflejan también las circunstancias sociales, políticas e históricas específicas del confesor particular o de un sector de la comunidad confesante. Este nivel de relatividad de las imágenes explica por qué algunas imágenes particulares surgen en un momento y en un lugar determinado [20]. Luego, ciertas imágenes del conjunto más amplio de imágenes disponibles podrían dejarse de lado porque, debido a los descubrimientos científicos o a los cambios tecnológicos en los modelos sociales o en las ideologías, las imágenes antiguas ya no comunican o hasta comienzan a tener un

[20] Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology in Formation in Asian Settings* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979), 12s.

sentido contrario a su propósito original. En otras oportunidades, las imágenes antiguas son descartadas porque comunican una dimensión de Cristo considerada problemática o hasta inaceptable para la comunidad o sus líderes. Criterios políticos y eclesiásticos podrían explicar las decisiones en la iglesia primitiva respecto a los límites tolerables de la heterodoxia [21], así como están detrás del entusiasmo por y el rechazo del trabajo de los actuales teólogos de la liberación.

La selección realizada entre la gran variedad de imágenes existentes en la tradición de la iglesia, refleja la manera particular en que nos enfrentamos a temas fundamentales de la vida humana. No sólo aspectos humanos universales, como la conciencia de nuestra mortalidad o el significado de la vida, sino también aspectos relacionados con nuestro lugar en la estructura política, la economía y la sociedad, afectan la forma en que hablamos de Cristo. Por ejemplo, los factores sistémicos del racismo, el sexismo, el clasismo, el militarismo y el colonialismo, y nuestro compromiso de apoyarlos o de derrocarlos, se encajan en las imágenes por medio de las cuales hablamos acerca de aquel en quien se hace presente la redención de Dios para la humanidad. En suma, nuestra cristología determina nuestra ética. Rosemary Radford Reuther señala:

> Jesús expresa en última instancia nuestra afirmación normativa acerca del mensaje cristiano en el mundo de hoy. Si no hay conexión entre los dos, no hay entonces necesidad de continuar hablando de Jesús como el Cristo o del Evangelio como Escritura [22].

Las tradiciones bíblicas regularmente presentan la acción de Dios, por gracia, en beneficio de la humanidad, como el contexto y modelo para la vida humana. La Torá es en primer lugar una recitación de los principales relatos acerca del pueblo de la alianza,

---

[21] E. Pagels (*The Gnostic Gospels* [New York: Random House, 1979]) sugiere que por estos criterios precisamente existe la gran oposición al gnosticismo en un momento de consolidación política y estandarización de los credos en la iglesia católica temprana. Para una discusión de la variedad de expresiones de la fe representadas en el canon del NT, ver J. D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity* (Philadelphia: Westminster Press, 1977).

[22] R. Radford Ruether, *To Change the World: Christology and Cultural Criticism* (New York: Crossroad, 1981), 3.

y es sólo en el contexto de este relato que encontramos los cánones para la conducta humana. La gracia y la ley son por tanto inseparables; y la manera en que se formula la primera establece los términos para la percepción de la segunda. En el contexto del NT, esto significa que la cristología es el fundamento de la ética [23].

Decir que la cristología es el fundamento para la ética, sin embargo, no implica que la vida moral debe ser normatizada por la imitación de Cristo o por el modelo de la vida de Jesús presentado en los evangelios y conocido mediante el estudio crítico. La conexión entre ética y cristología es más sutíl e íntima. La clave para unir a ambas se encuentra en la capacidad integradora de las imágenes por medio de las cuales se representa a Cristo. Estas imágenes funcionan no para persuadirnos de la lógica de un camino de acción por encima otro, sino más bien para establecer los contornos del mundo en el que nuestras acciones se realizan. Establecen estos contornos al presentar un retrato coherente de la realidad central y de las dimensiones consecuentes de nuestra vida; o al revolcar el predecible juego de acontecimientos y relaciones, y unir las piezas de nuestra vida de una manera nueva.

La función constitutiva o conservadora de las imágenes en la cristología ha predominado en la evolución de la tradición y de la doctrina de la iglesia. En tanto que algunos han procurado afirmar que en el ser humano Jesús, Dios da a conocer su intención para con la humanidad, se han multiplicado las imágenes que acentúan los aspectos trascendentes y extramundanos de Jesús. Estas imágenes han prácticamente escondido a aquellas que acentúan el hecho fundamental de que aquél llamado "el Cristo" era tan humano como nosotros. El acento sobre las dimensiones extramundanas y trascendentales del Cristo tiene su paralelo en la desvalorización de la vida física e histórica, y en la negación de la importancia de nuestra participación en las actividades y decisiones del ámbito político, social y económico. Según lo anterior, la salvación ha sido considerada un asunto que afecta sólo el alma y que es determinada por la vida de nuestro espíritu, y no como ligada íntimamente a las dimensiones de la vida pública, política y social.

Esta tendencia "idealista" en la cristología, que se halla reflejada en la hermenéutica y en otras facetas de la reflexión teológica,

---

[23] J. M. Gustafson, "The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study", *Int* 24 (1970): 430-55; A. Verhey, "The Use of Scripture in Ethics", *RelSRev* 4 (1978): 28-39; S. Hauerwas, "The Moral Autohority of Scripture", *Int* 23 (1980): 356-70; J. A. Sanders, "The Torah and Chirst", *Int* 29 (1975): 372-90.

conduce a la construcción de lo que Ruether llama "modelos jerárquicos", ya que acentúan los modelos existentes de dominación y opresión [24]. En tales modelos, tanto Cristo como el mensaje cristiano se presentan como apolíticos y extramundanos. Estas cualidades representan opciones favorecidas por los ganadores y beneficiarios de las controversias políticas, sociales y eclesiales, para quienes los sistemas existentes de la sociedad y de la comunidad de fe funcionan bien. Por otro lado, estos modelos jerárquicos, con sus consecuencias políticas y éticas, acarrean implicaciones negativas para los oprimidos.

En estos modelos, Cristo ya no es el portador de "buenas nuevas para los pobres", pues los modelos apoyan el *statu quo*, la pasividad y la pretención de separar la justicia de la salvación y la fe. De hecho, el Cristo representado en dichos modelos se convierte en una aprobación del mal. Nuestra investigación de las imágenes cristológicas debe incluir el desenmascaramiento de tales modelos y la búsqueda de "paradigmas reveladores, mediante los cuales construir una visión redentora de una humanidad y un mundo alternativos" [25]. Ruether sugiere que el punto central para esta visión crítica y transformadora se encuentra en la enseñanza y la acción liberadora de Jesús. Al respecto, ella claramente se une a otros teólogos de la liberación para quienes el Cristo que anduvo por los caminos de la Palestina del primer siglo, es el foco de la confesión cristológica y de la reflexión ética, y no el Cristo que la iglesia ha proclamado [26].

4. Imágenes, historia y proclamación

La insistencia de muchos teólogos de la liberación, como también de muchos cristianos protestantes y fundamentalistas, en fundamentar nuestra confesión cristológica y nuestra ética en el

---

[24] Ruether, *op. cit.*, 5. Ver además L. Boff, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología y ética para nuestro tiempo* (Buenos Aires: Latinoamérica Libros, 1976); epílogo.

[25] Ruether, *op. cit.*, 5.

[26] Además de Boff, ver J. Sobrino, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (México: Ediciones CRT, 1976); G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1972); A. A. Boesak, *A Farewell to Innocence: A Socio-Ethical Study on Black Theology and Bllck Power* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977); J. H. Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia and New York: J. B. Lippincott, 1970); e idem, *God of the Oppressed* (New York: Seabury Press, 1975).

Jesús histórico, presenta una dificultad metodológica. Esta dificultad consiste en el hecho de que los estudios críticos de los evangelios muestran con claridad que sus autores no tuvieron la intención de dar información neutral acerca de Jesús. Desde las percepciones sobre Jesús que tenían sus contemporáneos, hasta el recuerdo posterior de la pascua de la iglesia primitiva, los escritores de los evangelios presentan proclamaciones de Jesús como el Cristo y testimonios de un poder reconocido como Dios-con-nosotros. Es cierto que los materiales más primitivos están menos adornados con los colores y tesoros de la iconografía eclesiástica, que se fue desviando cada vez más de la humanidad de Jesús para acentuar la intimidad de su relación con Dios. Sin embargo, aun en los materiales más primitivos, el énfasis no está en ofrecer hechos exactos, sino en presentar imágenes claramente acentuadas y estilizadas. Estas imágenes relatan lo que significa el hecho de que el Jesús que había enseñado, ministrado, muerto y resucitado, es el Ungido (Cristo/Mesías) de Dios.

No obstante, inclusive para aquellos que defienden al "Jesús histórico", lo más importante no es encontrar evidencia irrefutable para defender hechos particulares. Interesan más bien las verdades humanas contenidas en las percepciones de la persona de Jesús de Nazaret, percepciones que pueden incluir memorias más o menos precisas de sus palabras y hechos. Lo importante es una memoria clara de la vida de Jesús marcada por la apertura hacia la defensa de los excluidos y por la participación con los pobres, los enfermos y los desposeídos, en su lugar de mayor dolor. La autoridad de estos relatos sobre Jesús no reside en la autenticidad de los hechos, sino en la autoridad de una vida humana particular que continúa comunicándose con la gente bajo nuevas circunstancias, evocando en ellos y en nosotros una respuesta a aquél confesado como el Cristo.

Tanto en la metodología como en la percepción son necesarios cambios, si hemos de adoptar las disciplinas tradicionales de la crítica histórica y literaria para la tarea de explorar las imágenes por medio de las cuales el relato del evangelio nos es presentado. Elizabeth Schüssler Fiorenza ha sugerido que un enfoque sobre los relatos, los personajes particulares y las situaciones, es un importante correctivo a la preocupación que tienen muchos críticos de las fuentes y las formas respecto a los dichos en las tradiciones del evangelio. La atención a los personajes históricamente representativos y a las circunstancias presentadas en los relatos, permite que las historias, al igual que los dichos y las palabras, se entiendan

en el contexto del mundo socio-histórico que evocan [27]. El punto central no está en asegurar datos irrefutables acerca de la vida de Jesús, sino en reconocer en su matriz cultural tanto los dichos como las palabras y la percepción de Jesús como el Cristo, que el texto quiere trasmitir.

Los detalles de las historias mediante las cuales Jesús es presentado como el Cristo, no son mera coincidencia. No sólo fundamentan la confesión en un contexto histórico y cultural particular, sino que están combinados en la historia de tal manera que confrontan nuestra situación humana con el poder transformador. No hallamos este poder en un diseño o una receta que se copia o se llena, sino en la respuesta que evoca en nosotros. Al responder, nos encontramos en un mundo nuevo cuya intensidad reemplaza la antigua percepción de la realidad con la cual hemos vivido. Podemos entonces actuar de acuerdo a ese nuevo mundo, no porque estemos seguros de hechos particulares de la vida de Jesús, sino porque la persona de Jesús se nos revela como el Cristo de Dios. En suma, las historias del evangelio, con sus vívidos detalles, actúan como las parábolas y, a su vez, presentan a Jesús como la parábola de Dios [28].

Hablar de Jesús como el Cristo en un lenguaje imaginario o parabólico es hablar teocéntrica y no cristocéntricamente, puesto que hablar de Cristo es hablar de alguien que es transparente a Dios. Los cristianos que confiesan a Cristo en la parábola que es la vida de Jesús de Nazaret, están diciendo que en esa vida humana particular llegamos a conocer a Dios como no es posible hacerlo de otra manera. Mirando a Jesús, aprendemos de la preocupación de Dios por los pobres y desposeídos, de su hospitalidad hacia los extranjeros y del estilo de la soberanía de Dios, que invierte la forma en que entendemos el poder y la autoridad. Bajo dicha soberanía, el rico ya no es el señor del pobre, el poderoso ya no pisotea a los desposeídos, el pueblo escogido no reclama preferencia sobre los extraños o extranjeros. El lenguaje parabólico

---

[27] E. Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella: reconstrucción teológica feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao: Desclé de Brouwer, 1989).

[28] La sugerencia de que Cristo actúa como una parábola de Dios es señalada por Crossan (*op. cit.*, xiv), McFague (*op. cit.*, x, 18, 20, 48-50), J. Donajue ("Jesus as the Parable of God in the Gospel of Mark", *Int* 32 [1978]: 380-86) y L. Keck (*A future for the Historical Jesus: The Place of Jesus in Preaching and Theology* [Philadelphia: Fortress Press, 1975], 244).

usado para hablar del Cristo nos revela a Dios al enfocar la transformación que lleva a cabo en el mundo [29].

Estas imágenes funcionan como prototipos, no en el sentido de modelos a ser reproducidos, sino como primeras palabras que buscan ser reformuladas, re-imaginadas y transformadas, en la medida en que interactúan con nuestra vida. El Jesús histórico no funge como nuestro comandante, ni tampoco es un modelo o un líder a quien debemos seguir inconscientemente. Vislumbramos en él la naturaleza de Dios y una afirmación de la verdad, voluntad y presencia de Dios, según la cual podemos y debemos actuar. "Cristo Jesús el proclamador de la libertad", es en sí mismo una imagen que evoca una multitud de imágenes que señalan la verdad acerca de la voluntad de Dios y de las instituciones y estructuras de nuestra sociedad humana. Por lo que aprendemos de Cristo, reconocemos a esas instituciones y estructuras como penúltimas, y la fidelidad a Cristo significa que se ha roto el poder de esas instituciones sobre nosotros, y a través nuestro, sobre otros y otras. Nosotros, por ende, somos liberados para participar con el Cristo y con los pobres, los oprimidos y los desposeídos de nuestro mundo en sus luchas de liberación.

5. Jesús y el jubileo: explorando imágenes de liberación

La reflexión cristológica y ética de los teólogos de la liberación presenta un desafío particular para los que formamos parte de las comunidades de fe y las academias teológicas del llamado Primer Mundo. Para los teólogos de la liberación, las imágenes bíblicas de liberación hablan con un poder y una franqueza que parten de la intersección de estas imágenes con las experiencias y luchas de los pueblos oprimidos. Si hay algún peligro en la percepción de estas conexiones tan cercanas, es el riesgo de traducir estas imágenes literalmente para que coincidan con los programas políticos y sociales reconocidos como urgentes para la sociedad contemporánea. Para nosotros, por otro lado, el problema radica en que nuestra propia ubicación social entre los privilegiados esconde las imágenes de liberación, de tal manera que no nos

---

[29] S. (McFague) TeSelle, *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 46.

tocan, o sólo reconocemos aquellas dimensiones que no presentan una amenaza. Tenemos que esforzarnos por abrir las imágenes y comprender su contexto histórico y social, así como el nuestro, para poder experimentar de nuevo su poder.

Lo que sigue en el presente estudio es un ejemplo de la exploración de un conjunto de imágenes que presentan a Jesucristo como Liberador —aquellas imágenes relacionadas con las tradiciones del jubileo bíblico—. Los primeros dos pasos del estudio involucran la ampliación de dichas imágenes, mediante el uso de las herramientas de la crítica histórica y literaria, para examinar tanto los contextos en que surgieron y fueron reinterpretadas, como su función literaria en los pasajes donde aparecen. En primer lugar examinamos las tradiciones del jubileo que encontramos en los escritos hebreos, para así tener un panorama más amplio de sus orígenes, connotaciones e implicaciones teológicas. En segundo lugar examinamos la recurrencia e interpretaciones posteriores de estas tradiciones en los evangelios sinópticos, con atención particular a las circunstancias en las cuales parecen haber sido asociadas con Jesús, como también sus implicaciones cristológicas y éticas. Por último, colocamos estas mismas imágenes frente a las inquietudes y preguntas que surgen en nuestro contexto actual con algunas sugerencias de cómo las imágenes del jubileo siguen confrontándonos hoy.

No podemos dejar de ver las imágenes asociadas al jubileo desde nuestra propia perspectiva o punto de vista. Este punto de vista es el único lugar en el que podemos, y por ende debemos, participar en las luchas que definen nuestra vida y la de nuestras hermanas y hermanos. Nuestros anhelos, y los de nuestras hermanas y hermanos, de justicia y paz —anhelos de libertad, de salvación, de abrigo y alimentación, de salud y de integridad— enmarcan las interrogantes que dirigimos a quien confesamos como el Cristo. Desde la profundidad de las tradiciones de la comunidad de fe aprendemos que el Cristo es aquél en cuya compañía los hambrientos son alimentados, los enfermos sanados, los extranjeros abrazados y los temerosos reconfortados, y aprendemos que para cualquier confesión del Cristo es crucial la acción de liberar a los pobres de las ataduras que los empobrecen y esclavizan. Es a través de estas imágenes de quien como el Cristo anuncia el jubileo del reino de Dios, que podemos encontrar el valor para luchar por la justicia y la paz, para atrevernos a anhelar el tiempo de libertad aceptable a Dios.

Capítulo II

Tradiciones del jubileo en las Escrituras hebreas Un conjunto de imágenes

Un desfile de trompetas y la declaración de "libertad" enmarcan el jubileo bíblico. El festival y sus consecuencias sociales se presentan en Levítico 25:

> Y contarás siete semanas de años, siete veces siete años, de modo que los días de las siete semanas de años vendrán a serte cuarenta y nueve años. Entonces harás tocar fuertemente la trompeta en el mes séptimo de los diez días del mes; el día de la expiación harás tocar la trompeta por toda tu tierra. Y santificarás el año cincuenta, y pregonarás libertad en la tierra a todos sus moradores; ese año te será de jubileo, y volverá cada uno a su posesión, y cada cual volverá a su familia.

En el resto del capítulo se encuentran reglas respecto a la distribución de bienes raíces, la cancelación de deudas, la liberación de esclavos y la designación de un año de reposo agrícola. En cada una de estas reglas aparece una preocupación por la justicia social, no como caridad, sino como liberación. Sustentando a todas ellas hay un lenguaje que aclama a Dios como soberano sobre el pueblo y toda la creación.

Aunque Levítico 25 es el foco de la discusión acerca del jubileo, el capítulo está ubicado en el centro de una discusión más amplia acerca de este tema. Dos corrientes de la tradición de Israel se unen en Levítico 25. La primera consiste en las leyes del año sabático (Ex. 21.2-6; 23.10-11; Dt. 15.1-18). Estas leyes, que regulan el pago de las deudas y establecen un año de reposo agrícola, reconocen un vínculo entre dichas responsabilidades sociales y la adoración dirigida a Dios, quien es a la vez soberano y libertador de Israel. La segunda corriente de la tradición que contribuye a las leyes del jubileo en Levítico 25 consiste en varios decretos reales de amnistía o "liberación" encontrados en la cultura cercana de Mesopotamia, como también en relatos bíblicos (Jr. 34.8-22; Ne. 5.1-13). Estos decretos acentúan aún más la conexión entre la confesión de Dios como soberano y la obediencia a las leyes que exigían justicia social. Una revisión de estas dos corrientes de la tradición prepara el camino para un estudio de Levítico 25 y de la expresión profética del jubileo en Isaías 61.

Las tradiciones del jubileo bíblico se expresan en una variedad de formas literarias y en materiales que surgen de diversas circunstancias históricas. Cada una de estas tradiciones necesita ser investigada en su propio contexto social e histórico para que surjan sus implicaciones particulares. Las imágenes en las que hallamos estas tradiciones no siempre tienen la misma connotación, y tampoco hay una clara trayectoria que muestre un desarrollo de una hacia otra. Más bien, las tradiciones del jubileo se relacionan entre sí en su afirmación de la soberanía de Dios y en su mandato respecto a acciones de justicia y liberación.

1. Las leyes del año sabático: legislación precursora del jubileo

1.1. El Código de la Alianza

Las leyes bíblicas más antiguas que fundamentan el jubileo son parte del Código de la Alianza (Ex. 21-23). Esta colección de

leyes que gobernaba la vida religiosa y social de Israel fue incorporada al relato del Exodo en el momento de la teofanía del Sinaí y detalla las obligaciones de los israelitas para con el Dios que había establecido una alianza con ellos. La forma de "tratado" de esta alianza, fundamento de la vida de Israel, establece a Dios como monarca de Israel, al tiempo que el contexto narrativo afirma que ese mismo Dios es su libertador.

El uso de estas dos imágenes de Dios sugiere un contexto social anterior al establecimiento de la monarquía en Israel. A diferencia de sus vecinos, quienes básicamente eran monarquías, el antiguo Israel parece haber seguido un modelo de organización social menos centralizado y jerárquico. En efecto, Norman Gottwald ha sugerido que precisamente esta estructura social igualitaria fue lo que reprensentó el mayor desafío para las sociedades aledañas, y lo que llevó al éxito de los israelitas en su establecimiento como grupos sociales independientes en la tierra de Canaán. Gottwald concluye:

> ...en Israel, *como estado o reino de autogobierno,* Yahvé es el último y único *soberano,* el rey vicario que garantiza la difusión y descentralización del poder dentro de los varios grupos soberanos de la comunidad [1].

Por ende, la noción israelita de soberanía divina entendía a Dios como gobernador sobre el pueblo y sobre la sociedad, y contenía pocas de las interpretaciones metáfisicas de la soberanía divina comunes entre los pueblos vecinos. Esta noción de la soberanía divina, a su vez, parece tener sus raíces en la acción redentora de Dios a favor de Israel que describe la historia del Exodo y sus consecuencias para el pueblo, es decir, las obligaciones que conforman las leyes del Código de la Alianza [2].

---

[1] N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 B. C. E.* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1979), 615, 692-709. Ver también G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1973), 1, 29-31).

[2] El Código de la Alianza es un complejo cuerpo de legislación. No presenta un sólo punto de vista, sino que sus leyes apoyan perspectivas que hasta parecen contradictorias. A pesar de las leyes que parecen apoyar una sociedad estratificada (por ejemplo Ex. 21.1-11, 22-32), P. D. Hanson encuentra en el mismo corazón del código "una dinámica liberadora que trasciende los conductos sociales por los que es trasmitido... Desde esta velada dinámica surge un desafío a la injusticia, a la inhumanidad y a la idolatría donde quiera se den, aun estén sellados en el centro de las instituciones religiosas de Israel" ("The Theological significance of Contra-

Las dos partes del Código de la Alianza que más relación tienen con el jubileo son Ex. 21.2-6 y 23.10-11. En estas leyes, Dios es representado como soberano y libertador mediante la liberación de esclavos y la garantía de un "descanso" para la tierra. En el primero de estos textos, el término "hebreo", con su historia compleja, señala la relación entre estas leyes y la propia historia de liberación de Israel. En el segundo, el tema de la soberanía de Dios se desarrolla en el contexto de la vida de Israel como sociedad agrícola.

Ex. 21.2-6 no habla de un año sabático en particular o de una emancipación general de esclavos, sino mas bien de la forma en que se debe tratar a esclavos "hebreos." La palabra "hebreo" es problemática, pues puede referirse a personas que son extranjeros en una tierra particular o a quienes tienen la categoría de esclavos [3]. Con cualquiera de estos significados, es un término apropiado para designar la posición de los israelitas en Egipto. Sea cual fuese su significado original, en Exodo 21 el término es equivalente a "israelita". Los hebreos o israelitas son un pueblo que se ha visto obligado a venderse a sí mismo y a sus familias como sirvientes, con el objetivo de obtener el dinero necesario para sobrevivir. Las leyes registradas en Ex. 21.2-6 establecen la liberación de tales personas, y en ciertos casos también de sus familias, después de seis años de servicio.

Existen varios factores que indican la naturaleza primitiva de las disposiciones de Ex. 21.2-6. Primero, la liberación de cada persona se calcula desde la fecha en que inició su servicio, y no se realiza en un momento de liberación observado en forma conjunta por toda la sociedad. Segundo, los libertos adquieren una posición intermedia en la cual siguen dependiendo parcialmente de sus amos, puesto que no existe provisión de un capital inicial que los proteja contra el endeudamiento. Tercero, el ritual de abrir las orejas, que marcaba el estado permanente de esclavitud para quienes rechazaban la manumisión, se describe como un acto cúltico que requeriría la existencia de muchos santuarios a donde llevar los y las esclavos. Estos factores, junto con el énfasis sobre la bondad y la compasión del individuo, sin referencia alguna al

---

diction within the Book of the Covenant," en *Canon and Authority: Essays in Old Testament Religion and Theelogy*, editado por D. W. Coats y B. O. Long [Philadelphia: Fortress Press, 1977], 129).

[3] G. E. Mendenhall, "The Hebrew Conquest of Palestine," *BA* 25 (1962): 71; R. North, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1954), 63; N. P. Lemche, "The Hebrew Slave", *VT* 25(1975): 129-44.

impacto sobre la organización social, sugieren que las leyes para la liberación de los esclavos podrían provenir de un tiempo en el que Israel recién estaba comenzando a discernir las consecuencias éticas de su experiencia con Yahvé como soberano liberador.

Ex. 23.10-11 introduce el año de reposo agrícola que debía ser observado cada sétimo año. De nuevo, no hay referencias claras a un año sabático observado en forma común, en el cual todas las tierras cultivadas debían permanecer inactivas. No hay, siquiera, claridad de si todas las tierras de un mismo agricultor debían permanecer en reposo al mismo tiempo, o si se vislumbraba algún plan de rotación en los cultivos. En todo caso, el propósito del año sabático es humanitario: aquellos que no poseen tierras pueden cosechar de lo que espontáneamente produce la tierra en el año en el que no se ha cultivado. El contexto más amplio del capítulo acentúa los motivos e implicaciones sociales, económicos y humanitarios de tal legislación. Por ejemplo, Ex. 23.6 hace un llamado a la justicia hacia los pobres, y Ex. 23.9 prohíbe la opresión de los "extranjeros" en la sociedad israelita, y recuerda que los israelitas mismos fueron extranjeros en Egipto. En forma similar, Ex. 23.12 establece el sétimo día como el día de reposo y renovación para toda la casa.

El fundamento para la legislación de Exodo 23, incluyendo las leyes específicamente relacionadas con el año de reposo agrícola, se encuentra en 23.9: "No oprimirás al extranjero; pues tú conoces su corazón, porque extranjero fuiste en la tierra de Egipto". Esta lógica fundamenta esta legislación en la auto-comprensión histórico-religiosa de los israelitas. Su experiencia de liberación en manos de Dios es la base para sus posteriores acciones, y éstas a su vez son la expresión de su lealtad y obediencia al Dios que es su soberano.

1.2. El Código Deuteronómico

La representación de la Torá en el Deuteronomio refleja varios cambios en la vida de Israel, los cuales sugieren que la ley ha sido interpretada por una sociedad urbana más establecida, con una estructura política centralizada. En efecto, es probable que el Código Deuteronómico haya sido recopilado durante el reinado de Manasés (687-642 a. C.). Durante el reinado de Josías (hacia el 621 a. C.) un libro de ley, que bien podría haber sido el Código Deuteronómico, se convirtió en la base para grandes reformas (2R

22-23). Las leyes sobre la "liberación" en el sétimo año ilustran el tipo de cambios representados en ese código, y sugieren los que parecen haberse dado en el contexto social.

En Dt. 15.1-18 no hay mención específica del año de reposo agrícola, pero la terminología de "liberación" y la referencia a un período de siete años vincula este conjunto de leyes a Ex. 21.2-6 y 23.10-11. Las versiones revisadas de estas leyes sobre el sábado contienen varios puntos que hacen un comentario sobre su impacto sobre la administración social. Dt. 15.1-18 está compuesto por tres secciones principales. Cada una declara, desde una perspectiva diferente, la necesidad del cuidado de los pobres. La primera sección es sobre la liberación o cancelación de las deudas (Dt. 15.1-6), la segunda sobre los préstamos a los pobres (Dt. 15.7-11) y la tercera se refiere a los procedimientos para la liberación de los esclavos hebreos (Dt. 15.12-18). La imagen detrás de estas leyes es la de una sociedad bajo la jurisdicción de una administración central con una economía relativamente compleja. Para el tiempo de la codificación de las leyes encontradas en el Deuteronomio, el término "hebreos" había llegado a identificar a un sector de la población que tenía la capacidad de mantener como esclavos o siervos contratados tanto a otros hebreos como a personas de sociedades aledañas. Aunque parece haber sido fácil distinguir entre los "hebreos" y otros miembros de la sociedad, el término problablemente llegó a identificar la comunidad étnica de los israelitas y no una clase social.

En las leyes de Deuteronomio 15 hay una clara distinción entre parientes cuyas deudas eran perdonadas en el sétimo año y extranjeros a quienes se les podía exigir el pago [4]. No es claro, sin embargo, si las deudas de los parientes quedaban saldadas o si sólo eran postergadas durante el año de liberación. Un año de prórroga encajaría lógicamente con la previsión de Exodo 23 de

[4] F. Belo (*A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, traducido por M. J. O'Connell [Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981], 37-59) profundiza a partir de un análisis social marxista y descubre que en efecto, el sistema de regulación de las obligaciones es central para el código legal israelita y de varios movimientos de reforma en Israel. Concluye que en el orden simbólico del antiguo Israel, la preocupación por la pureza del culto fue muchas veces expresada mediante el lenguaje económico de las "deudas" y los "deudores" y que verdaderamente el culto y los sistemas económicos estaban entrelazados. Dada esta situación, parecería lógico que las provisiones para la cancelación de las deudas, tanto en los años sabáticos como de jubileo, estuviesen restringidas a las personas pertenecientes a la comunidad israelita.

un año de suspensión de los beneficios de las tierras de los agricultores. Se esperaría que los extranjeros, no incluidos en esta prórroga, pagaran como de costumbre, mientras que los israelitas eran exonerados de sus obligaciones normales. Esta interpretación haría de Dt. 15.1-6 una legislación facilitadora que adapta el Código de la Alianza en un período de transición de un contexto agrícola a un ambiente más urbano y comercial.

Dt. 15.7-11 levanta serias dudas respecto a esta interpretación, puesto que los versículos sugieren que prevalecía la tendencia a cerrar el crédito a causa de la cláusula de liberación de las deudas. Esto tendría sentido sólo si las deudas fuesen en efecto canceladas en todo Israel en un año sabático declarado y observado en forma común. Dt. 15.9 señala una situación en la cual el prestamista contemplaba la posibilidad de la no devolución, y no apenas de una postergación. Aún más, la yuxtaposición de Dt. 15.7-11, que claramente da por un hecho la existencia continua de los pobres, con Dt. 15.4-5, que vislumbra el final de la pobreza, implica que las leyes en realidad no estaban siendo observadas, quizá por causa de su efecto revolucionario e inflexible sobre los negocios cotidianos. Sumándose a las evidencias internas de Dt. 15.7-11, la interpretación rabínica más tardía de las leyes referentes a la liberación de las deudas también señala la cancelación de éstas y no únicamente una prórroga en el pago. El *prozbul*, que establecía un medio para poner las deudas en depósito para su futura recolección, hubiera sido innecesario si no existiera la intención de cancelar las deudas [5].

La liberación de los esclavos (15.12-18) se relaciona estrechamente con la cancelación de las deudas. Los esclavos eran, en realidad, sirvientes con título de propiedad cuya condición era consecuencia de su incapacidad de cancelar una deuda, y por ende el deudor y su familia eran tomados como prenda. Tanto el lenguaje como el contenido de Dt. 15.12-18 reflejan con claridad las previsiones de Ex. 21.2-6, pero con modificaciones. Primero, los esclavos no debían ser liberados con las manos vacías para evitar que recayeran en la esclavitud en el momento en que trataran de obtener un préstamo para sobrevivir. Más bien debían recibir animales y comida para poder empezar su nueva vida. Segundo,

---

[5] Para una profundización del contenido y desarrollo del vocablo *prozbul*, ver J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*, 3 volúmenes (Leiden: E. J. Brill, 1971), 1: 217-23.

en Dt. 15.12 las mujeres son incluidas de modo específico en la liberación, y no apenas como parte de la transacción con un hombre, como insinúa Ex. 21.3-4. Tercero, el símbolo de servidumbre permanente (orejas perforadas) se convirtió en una acción secular económica, no relacionada con el santuario local. Este cambio bien podría reflejar la centralización del culto y la clausura, o al menos la desaprobación oficial, de los santuarios locales. Así como en las leyes antiguas del Código de la Alianza, sin embargo, el momento de la liberación de los esclavos parece estar vinculado al plazo de servicio de cada uno, y no a un año particular observado de manera universal, a pesar de la práctica contraria respecto a la cancelación de las deudas que se menciona en Dt. 15.1-6 y 7-11. Esta inconsistencia en Dt. 15.12-18 sugiere que, aunque las leyes desplieguen una unidad temática, no están tejidas en un cuerpo único y uniforme.

Como en el caso de Exodo 21, la redención de Israel de la esclavitud en Egipto es la experiencia de la acción divina sobre la cual se modela la acción humana (Dt. 15.15). Así como esta experiencia, unida a la firme convicción de que solamente Yahvéh permanece como soberano sobre Israel, sustenta las leyes del Código de la Alianza, también se recuerda esta experiencia para sustentar la reforma legislativa de un rey humano como antecedente del reinado de Dios sobre Israel. Dt. 31.9-13 enfatiza de nuevo que el nuevo código de leyes en general, y las leyes concernientes al año de liberación en particular, están vinculadas tanto al reinado del rey como al santuario real. Según esta instrucción, durante la Fiesta de las Cabañas en cada año de liberación, la ley debía leerse delante de todo el pueblo reunido en asamblea "delante de Yahvéh tu Dios y en el lugar que Dios escogiese" (Dt. 31.11).

2. Proclamaciones reales de "liberación"

2.1. El decreto de Sedequías

El libro del Deuteronomio contiene ejemplos de las leyes del año sabático y es, en sí mismo, un ejemplo de reforma legislativa instituida por un rey. Como tal, representa una transición hacia la segunda corriente de tradición que parece fundamentar las leyes del jubileo en Levítico 25, o sea las proclamaciones reales de liberación. La posición ambivalente de Dt. 15.1-18 es aún más

evidente cuando se considera el decreto de Sedequías relatado en Jr. 34.8-22.

Según la historia en Jeremías, en tiempo de crisis cuando el ejército de Babilonia estaba a las puertas de Jerusalén (aproximadamente 588 a. C.), el rey Sedequías atendió la advertencia del profeta Jeremías. Frente a la inminente derrota, el rey lograría dos cosas si cedía ante los deseos del pueblo e invocaba las leyes para la "liberación" de los esclavos hebreos. Primero, comprobar la fidelidad de su pueblo al pacto hecho con Dios, y así asegurar la protección de éste. Al mismo tiempo, cumpliría la meta práctica de completar las filas del ejército para la lucha contra los babilonios y así no tener que alimentar una gran población de esclavos durante un asedio. No obstante el acuerdo duró poco tiempo, sólo mientras persistió la amenaza de sitio; luego los esclavos fueron tomados de nuevo por sus dueños. Jeremías identifica esta desobediencia deliberada como la base para la acusación contra Israel y para la proclamación de "libertad" para sufrir pestilencias, hambre, exilio y destrucción.

El lenguaje que utiliza Jeremías para comunicar la acusación de Dios contra el pueblo cuando éste reniega de su acuerdo, tiene un paralelo en Dt. 15.12. Si esta ley no hubiese sido observada desde mucho tiempo atrás (Jr. 34.14), ya estarían atrasados en el cumplimiento de las instancias individuales de liberación. El acuerdo que Sedequías logró con el pueblo no representa un nuevo mandato de una práctica a repetirse cada siete años, sino más bien una instancia aislada de un decreto real de amnistía para todos los esclavos de la sociedad. Además, la palabra hebrea que traducimos por "libertad" *(deror)* en Jr. 34.8 y 17 no es la palabra que uno esperaría, dado que la legislación citada utiliza la palabra hebrea *semittah.* El uso del término *deror* liga el relato del decreto de Sedequías con la segunda corriente de la tradición que encontramos en la legislación del jubileo en Levítico 25, esto es, la tradición de los decretos reales de amnistía hallados en los registros de los vecinos de Israel.

2.2. Decretos reales de amnistía

La palabra *deror,* la palabra usada para "liberación" o "libertad" en Lv. 25.10, Is. 61.1, Jr. 34.8; 15, 17 y Ez. 46.17, corresponde a las palabras neo-asirias y acadias que significan "moverse de un lado a otro", "huir", "ser libre", "hacerse libre" o "moverse sin

restricciones" [6]. Estas palabras aparecen en los documentos seculares de los vecinos de Israel con dos referencias principales. Primero, las palabras acadias se encuentran en documentos legales del antiguo reino de Hana que prohíben por decreto real la transferencia permanente de bienes raíces. Estos decretos incluyen una fórmula reminiscente de Ez. 46.17, donde el *deror* es invocado para prevenir que se le entreguen tierras reales a un sirviente.

En segundo lugar, las palabras usadas para "liberación" se refieren a la liberación de la esclavitud a causa del endeudamiento. En el código de la ley de Hammurabi, por ejemplo, hay una referencia a la liberación de la esposa y los niños de un deudor incumplido, quienes fueron obligados a trabajar para el acreedor. En un lenguaje similar, el código de la ley del rey Lipit-Istar de Isin (1937-1927 a. C.), cuyos ancestros vinieron de Mari, estableció una amnistía general por la cual muchas personas fueron liberadas de su servidumbre en forma simultánea. Registros de la corte de Hammurabi, de su hijo Samsu-iluna de Babilonia (1749-1712 a. C.), y de su biznieto Ammi-saguda (1646-1626 a. C.), muestran que al comienzo de cada uno de sus reinados hubieron decretos semejantes de "liberación". Estos registros indican que los gobernantes consideraban como su deber no sólo liberar a aquellas personas que se habían vendido a sí mismas como esclavos, sino también permitir que los pobres recobraran las tierras de las que se habían separado debido a la necesidad económica.

Con la excepción de las provisiones específicas sobre bienes raíces, el tono y la intención de estos decretos reales tienen mucho en común con las reglamentaciones sobre el año sabático israelita del Código de la Alianza y del libro del Deuteronomio. La procedencia real de estos decretos refleja también la relación entre los códigos bíblicos legales y la alianza de Israel con el Dios que conoció inicialmente como soberano, y luego como la autoridad tras los monarcas de Israel y Judá. Estas similitudes no son mera coincidencia. En primer lugar, los territorios donde estos decretos reales fueron promulgados tenían una gran población amorrita y fueron gobernados por dinastías de descendencia amorrea. Dado el papel prominente desempeñado por los amorreos en Palestina durante el segundo milenio antes de Cristo, es probable que Israel conociera estos decretos, reconociera su similitud con las leyes sabáticas, y que entonces asociara el término particular "liberación"

---

[6] J. Lewy, "The Biblical Institution of Deror in the Light of Akkadian Documents", *Eretz-Israel* 5 (1958): 21-31.

de estos decretos con las acciones de una figura real. Además, para el tiempo de Sedequías, Judá ya había sido vasallo por más de un siglo, primero de los asirios y luego de los caldeos. Estas relaciones podrían explicar con facilidad el modelo de decreto real que usó Sedequías al intentar restablecer el requisito de la alianza respecto a la liberación periódica de los esclavos hebreos. Bien podría ser que el editor del relato de Jr. 34.8-22 haya unido la forma del decreto real y el uso de la palabra *deror* como expresión de "liberación" con las leyes religiosas de Israel sobre el año sabático, siendo este editor el propio Jeremías o un miembro de la escuela deuteronómica [7].

2.3. El decreto de Nehemías

En Ne. 5.1-13 podemos observar la forma en que Israel continuó relacionando tales decretos de amnistía con las figuras reales durante la parte tardía de su historia . Este pasaje es parte de la colección de listas, registros, documentos y otros materiales que datan de la reconstrucción de las murallas de Jerusalén durante la administración de Nehemías, en el tiempo del retorno de Israel del exilio. El problema específico al cual se dirige es la práctica de la usura. Ne. 5.10-13 refleja la repulsión de Nehemías ante la venta de parientes como esclavos, lo que parece haber resultado de las prácticas con relación a los préstamos. El decreto de Nehemías, que exige la cancelación de las deudas para las cuales las personas y las propiedades se usaban como garantía, no se basa en ninguna ley sabática sino en el requisito de honrar a Dios y hacer lo correcto, y de esta manera no dar razón para que los gentiles piensen mal de los judíos (Ne. 5.9).

Hay, no obstante, temas paralelos significativos entre este pasaje y las leyes de Levítico 25. Los temas comunes incluyen la preocupación por la práctica de préstamos con intereses, la restauración de la tierra a sus verdaderos dueños, la cancelación de las deudas y la suerte de los pobres, todo dentro del contexto de un decreto o proclamación de "liberación". La palabra *deror* no se encuentra en Nehemías, pero el decreto es emitido por Nehemías

---

[7] R. V. Bergren, *The Prophets and the Law*, HUM Monograph 4 (New York: Ktav Publ.,1974), 68-74; W. L. Holliday, "A Fresh Look at 'Source B' and 'Source C' in Jeremiah", *VT* 25 (1975): 394-412; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (New York-Berlin: Walter de Gryter, 1973), 86-106.

actuando según su autoridad como gobernador y representante de Artajerjes I, así que es de hecho un decreto real de amnistía.

3. El jubileo en Levítico 25: soberanía divina y leyes de "liberación"

> Y santificaréis el año cincuenta, y pregonaréis libertad en la tierra a todos sus moradores; ese año os será de jubileo, y volveréis cada uno a vuestra posesión, y cada cual volverá a su familia (Lv. 25.10).

La palabra utilizada para la "libertad" proclamada es *deror,* que relaciona con claridad este pasaje con los decretos reales examinados con anterioridad. Esta palabra se une a la palabra *yobel* como una doble descripción del evento. La palabra *yobel,* sin embargo, presenta problemas de interpretación. En Ex. 19.13 y en Josué 6 parece significar "cuerno de carnero", posiblemente un sinónimo temprano de *sopar,* para el que a veces se emplea el mismo término griego *salpix.* Si es éste el significado en el pasaje, *yobel* se refiere entonces al instrumento por el cual era proclamada la celebración. En particular, si tenemos en mente la asociación de este evento con la liberación real, parece apropiada la imagen del resoplar de una trompeta ceremonial. Por otro lado, el verbo *ybl* puede también entenderse como la raíz de esta palabra, en especial por el hecho de que la palabra *aphiemi* de los LXX, que significa "devolver", parece referirse a varios matices de significados de esta palabra. En ese caso, las palabras hebreas *semittah* y *deror* serían sinónimos de *yobel,* y estos sinónimos habrían sido usados por el redactor para explicar tanto el término como la institución detrás de él.

Levítico 25 es el único texto bíblico que explica la provisión legal del jubileo. Las provisiones particulares de sus leyes hacen eco de las leyes del año sabático que discutimos antes, y su lenguaje de "liberación" las relaciona con los varios decretos reales sobre este tema. No se prevé un soberano terrenal, pero la posesión soberana de la tierra de parte de Dios se une a la liberación de Israel de su cautiverio en Egipto como la razón por la cual tales leyes deben ser obedecidas (Lv. 25.23, 42-55). De la misma manera que las leyes de Exodo 21 y 23 reconocen a Dios como el gobernante de Israel, según la alianza, en Levítico 25 el Dios soberano es el dueño de la tierra y, como tal, el único que puede determinar la

distribución de la misma. Porque Dios es el verdadero dueño, cualquier transacción entre las personas puede involucrar solamente los productos de la tierra, y las únicas divisiones válidas de la tierra son aquellas efectuadas según el mandato de Dios.

Levítico 25 incluye varios tipos de leyes y es probable que igual número de estratos de composición. Las leyes relacionadas de manera específica al jubileo son de varios tipos formales, incluyendo leyes apodícticas y casuíticas, y se encuentran entre materiales de contenido muy diverso. Juntos, todos estos segmentos nos permiten empezar a ver las ramificaciones de la liberación que debe caracterizar al jubileo: Lv. 25.8-10a se refiere a la forma de calcular y proclamar el jubileo; 25.10b y 13 hablan de la devolución de la propiedad y la familia; 25.11-12 anuncia un año de descanso agrícola; 25.14-17 y 23-28 regulan la venta y la redención de bienes raíces, mientras que 25.29-34 trata el caso especial de las tierras en las ciudades levíticas; 25.39-43 y 47-55 son mandatos de redención y liberación de los parientes vendidos como esclavos y, por ende, regulan la cancelación de las deudas que obligaron a la venta.

Esta colección dispareja parece ser un conjunto de textos de material antiguo proveniente de varios períodos, probablemente entretejidos como parte del Código de Santidad por un editor sacerdotal del período exílico tardío o post-exílico [8]. La nueva recopilación respondía a un gran problema que acompañó el regreso del pueblo del exilio: la distribución y posterior administración de la tierra. Los recopiladores sacerdotales de las leyes, de esta manera no sólo establecieron su propia autoridad sobre la regulación de la tierra y sus habitantes, sino que al mismo tiempo legitimaron su administración al fundamentarla en la soberanía de Dios. La sanción religiosa que tal legislación otorgaba era crucial para la consolidación de su poder y para el establecimiento del pueblo santo y justo ante Dios, según era su meta.

De haber sido observada, la colección de leyes del jubileo habría tenido un impacto abrumador en la vida política y social de cualquier comunidad. El alcance de este impacto puede verse mediante varios puntos de comparación con las leyes del año sabático. En primer lugar, las leyes del jubileo son públicas; leyes

---

[8] A. Jirku, "Das israelitische Jobeljahr", en *Von Jerusalem nach Ugarit: Gesammelte Schriften* (Graz: Akademische Cruck-und Verlaganstalt, 1966), 321, 326-28; North, *op. cit.*, 191-212; M. Noth, *Leviticus*, traducción de J. E. Anderson (Philadelphia: Westminster Press, 1965), 184-85.

generales que afectan a todo el país en un mismo momento, y no contratos privados entre el acreedor y el deudor, como es el caso de Ex. 21.2-6 y Dt. 15.1-18. En segundo lugar, las leyes de Lv. 25.47-54 establecen la liberación de aquellos contratados por no-israelitas, lo que no estaba contemplado en las leyes sabáticas. El mandato de regresar a las tierras de los ancestros, que tampoco tiene fundamento en las leyes sabáticas, marca otra diferencia significativa entre las leyes en el Levítico y las del Deuteronomio y el Exodo. Al igual que las leyes sobre la liberación de los esclavos, las provisiones para el regreso a la tierra implican la cancelación de las deudas. Con la restauración de la tierra, sin embargo, el deudor podía esperar alcanzar independencia económica en vez de entrar en un nuevo ciclo de pobreza y deudas. De esta manera, aunque el tiempo entre los años de jubileo con sus resultantes trastornos sociales sería mayor al de los años sabáticos de liberación, sus consecuencias más dramáticas dificultarían todavía más el cumplimiento del año de jubileo de parte de los ricos. En efecto, debemos preguntarnos si el jubileo en realidad fue observado y, si lo fue, cuán a menudo.

La legislación misma no es clara en cuanto a la intención de que el jubileo se convirtiera en un evento repetido o si se trataba de un hecho aislado. Lv. 25.15 parece indicar un patrón cíclico de años de jubileo, ya que el valor de la tierra debía calcularse según el número de años transcurridos desde el anterior jubileo. En otras secciones del capítulo se vislumbra un jubileo que podría ser realmente una sola distribución de la tierra después de su ocupación o, tal vez con más acierto, del retorno del exilio [9]. La ambigüedad relativa al número de jubileos podría reflejar el origen de las tradiciones del jubileo tanto en las leyes del año sabático cíclico como en los decretos reales de la liberación que no tienen un patrón de repetición regular, y que parecen haber ocurrido sólo una vez durante el reinado de cualquier soberano.

Las palabras *yobel* y *deror*, que son características de los textos del jubileo, arrojan poca luz sobre tales interrogantes. De las dos citas en las Escrituras hebreas, además de Levítico 25, donde la palabra *yobel* se refiere a la observación del jubileo, una (Nm. 36.4)

---

[9] North, *op. cit.*, 206-11. Dos tradiciones acerca de la redistribución de las tierras después del exilio (Ez. 47.13-48.29 y 48.30-35) difieren en cuanto a la división real de la tierra, no obstante concuerdan en la interpretación de la distribución como manifestación de la presencia constante de Dios. Ver R. W. Klein, *Israel in Exile: A Theological Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 90-96.

parece aludir a un único jubileo, y la otra (Lv. 27.17-18, 23-24) señala un evento repetido. Ez. 46.16-18 no se refiere a un año *yobel* sino a un año de liberación *(deror)*. Este pasaje se refiere también a un hecho repetido, y abarca una reglamentación general de la distribución de la herencia del príncipe después del retorno de Israel del exilio. Por otro lado, el *deror* proclamado por Sedequías y registrado en Jr. 34.8-22 es un evento aislado. Junto con Levítico 25 e Isaías 61, éstas son las únicas menciones bíblicas donde la palabra *deror* significa "liberación". En dos de las tres menciones restantes de la palabra (Pr. 26.2 y Sal. 84.3), se refiere a un pájaro, y en Ex. 30.23 se traduce como "líquido" (RSV, JB) o, según la LXX, "puro" (KJV).

Igualmente, los relatos y registros históricos no aclaran el misterio que rodea la observancia del jubileo. Ni las Escrituras hebreas ni la literatura intertestamentaria, ni tampoco relatos seculares mencionan la práctica de un año de jubileo en la comunidad judía. Este silencio podría sugerir que cualquiera que hubiese sido la intención de estas leyes, nunca fueron instituidas como parte de la política pública. Ciertamente, la revolución económica y social que hubiera producido tal práctica no habría pasado inadvertida. El verdadero papel de las leyes del jubileo en la sociedad israelita es difícil de evaluar. Los redactores del Código de Santidad, así como los sacerdotes y otros líderes oficiales, parecen haberse acercado a los problemas del reasentamiento de Israel concentrándose en las ordenanzas y los juicios concretos que prepararían el camino para la morada de Dios en medio del pueblo [10]. Las leyes del jubileo son significativas en cuanto que en medio del Código de Santidad, con su énfasis en los asuntos cúlticos, estas leyes dan testimonio del continuo poder de la imagen de Dios como soberano de Israel, y del hecho de que tal imagen de Dios tiene consecuencias éticas. Confesar a Dios como soberano incluye el cuidado de los pobres y la liberación de quienes se hallan atrapados en un continuo ciclo de endeudamiento. La soberanía de Dios se presenta como un hecho que influye en la vida diaria del pueblo y que estructura las relaciones entre sí mismos y con el resto del orden creado.

---

[10] P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic: The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalyptic Eschatology*, ed. rev. (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 71-77. Ver además E. Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66* (Minneapolis: Augsburg Publ. House, 1982).

4. Ampliación profética del jubileo

Los escritos del Trito-Isaías representan una respuesta diferente a las circunstancias del final del exilio y la necesidad de reestructurar la vida de la comunidad que había regresado. Como señala Paul Hanson, hay "un ideal escatológico unificador que corre a través del material", el cual indica de manera clara su raíz en los escritos del Déutero-Isaías [11]. Entre los visionarios de quienes se derivan estos escritos, el anhelo por la inminente glorificación de Sión por parte de Dios toma el lugar de la preocupación por la reconstrucción de la ciudad, lo que podemos ver, por ejemplo, en los escritos de Esdras y Nehemías. Los oráculos del Trito-Isaías presentan una comprensión inclusiva del pueblo santo que contrasta con la jerarquía vislumbrada por los representantes de la política oficial y del culto, como son los editores del Código de Santidad o los escritores de las profecías de Haggai y Sedequías. El programa de reformas presentado por el Trito-Isaías está bosquejado en una poesía impresionista sin detalles prosaicos. Frente a la ascendencia política y económica del grupo jerárquico, se disolvió lo que los visionarios inicialmente habían entendido como una tensión radical entre lo histórico concreto y lo mítico, y la intención redentora de Dios para con el pueblo se alejó cada vez más de las realidades de la vida cotidiana [12].

4.1. Isaías 61.1-2

El oráculo en Is. 61.1-2 es evidencia de que las imágenes del jubileo se encontraban tanto en la poesía de los visionarios como en la legislación de sus rivales:

> El Espíritu de Yahvéh, el Señor está sobre mí,
> porque me ungió Yahvéh:
> me ha enviado a predicar buenas nuevas *(bsr)* a los abatidos,
> a sanar a los quebrantados de corazón,
> a publicar libertad *(deror)* a los cautivos,
> y a los presos apertura de la cárcel;
> a proclamar el año de la buena voluntad de Yahvéh,
> y el día de venganza del Dios nuestro;
> a consolar a todos los enlutados (Is. 61.1-2).

---

[11] Hanson, *op. cit.*, 44.
[12] *Ibid.*, 72-76.

El oráculo es un mensaje dirigido al pueblo sobre el establecimiento del reino escatológico de Dios. Acentúa varios temas o inquietudes generales lo mismo que imágenes específicas, entretejidas en una compleja estructura. Estas imágenes tienen su raíz en los oráculos del Déutero-Isaías [13], y en el Salmo 146, donde Dios es representado como el creador y el soberano que lleva a cabo las obligaciones reales de hacer justicia entre el pueblo, y también en las tradiciones del jubileo halladas en Levítico 25.

En la oración, los verbos finitos "(él) ha ungido" y "(él) ha enviado" se completan a propósito con una serie de infinitivos que describen los eventos que marcarán el comienzo del reino de Dios. Cuatro imágenes principales comunican el contenido de estos eventos. Las tres primeras —buenas nuevas para los pobres, consuelo para los quebrantados de corazón y libertad para los cautivos— no tienen complicaciones lingüísticas. La cuarta es más problemática. El verbo *pqh*, usado aquí para "abriendo la prisión", se encuentra en otras partes de la Biblia únicamente con el significado "abriendo los ojos" (o los oídos en Is. 42.20). Este uso inusual se complica por la inclusión de la palabra o partícula *qoah*, cuya función gramatical y significado no son claros. La construcción ha dejado perplejos a los intérpretes, tanto antiguos como modernos, como puede ser apreciado por el hecho de que en las versiones antiguas y en las traducciones modernas la frase se traduce a veces como "abrir la prisión" y otras como el "abrir los ojos". Dado que Is. 42.7 y al menos una inscripción secular [14] usan la metáfora el "abrir los ojos" como una forma de hablar acerca de la liberación de la prisión, la mezcla de imágenes en Is. 61.1 pudo haber sido intencional. La mezcla de imágenes a propósito en la cuarta cláusula y su combinación con las tres primeras, lleva a la conclusión de que el comienzo del reino escatológico de Dios será marcado por la proclamación de la "liberación" de todo tipo de

[13] Ver, por ejemplo, Is. 42.6-7; 49.8-13; 58.1-14 e Is. 29.17-21 y 35.1-10 (que podría provenir de manos del Déutero Isaías). W. Brueggemann ("Unity and Dynamic in the Isaiah Tradition," *JSOT* 29 (1979): 98-102) sugiere que los oráculos del Trito Isaías van más allá del Déutero Isaías precisamente porque mientras los primeros son "acerca del abrazar público del dolor como manera de volver a las viejas historias" de la fe de Israel, los segundos *"liberan imaginación social"* (énfasis del autor).

[14] El ejemplo en cuestión es una inscripción cuneiforme que habla de la liberación de Sargon por Dur Yakin. Ver la discusión en S. Paul, "Deutero-Isaiah and Cuneiform Royal Inscriptions", *JAOS* 88 (1968): 180-86.

experiencias de esclavitud o aprisionamiento que caracterizan la vida humana.

Aunque existen muchos puntos de similitud entre este oráculo y los Cánticos del Siervo del Déutero-Isaías, aquí se añade un elemento nuevo para caracterizar el tiempo favorable de Dios. Este elemento es la liberación *(deror)* de los oprimidos. Así como el lenguaje utilizado en el oráculo para referirse a "liberación" es el mismo que se encuentra en Levítico 25 *(deror)*, también el acontecimiento retratado en el oráculo es la proclamación de un edicto real de liberación en nombre de un soberano divino, cuyo reino está por llegar. Quien proclama el mensaje no se define por su identidad o poder personal, sino como portador del mensaje por medio del cual la voluntad divina se transmite y se realiza.

El interrrogante respecto a la identidad del mensajero del oráculo es difícil de resolver pero, al mismo tiempo, crucial para la interpretación del pasaje. Por un lado, el pasaje parece ser un relato del llamado y nombramiento del profeta que es el desconocido autor llamado Trito-Isaías. La relación establecida entre el papel del profeta, su ungimiento y la dotación del espíritu divino, junto con la descripción en el texto hebreo (aunque no en los LXX) del "envío" *(slh)* del profeta, lo establecen como mensajero de Dios.

Dos factores adicionales apoyan la importancia del papel del mensajero en este pasaje. El primero es la relación tradicional entre el lenguaje de revelación en la profecía y el papel mitológico del mensajero del consejo divino. Que este papel se relaciona efectivamente con la profecía a Israel puede verse en 1R. 22.5-28; Sal. 82; Is. 6.1-12, 35.3-4, 40.1-18, 48.20-21, 57.14; Jr. 23.18 y Zc. 3.1-10 [15]. El segundo factor es el uso del verbo *bsr* para señalar la tarea principal del mensajero. El participio de este verbo (en griego *euaggeizomenos*) se usa también para designar al heraldo que aparece en Is. 40.9, 41.27 y 52.7. Tanto como profeta y "heraldo", es claro que quien habla es mensajero de Dios y, en consecuencia, deriva toda la autoridad necesaria de quien le envía. En Is. 61.1-2, el que envía es Dios soberano, por ende el mensajero es un heraldo real que trae las buenas nuevas del advenimiento e inminente entronamiento de Yahvéh.

Finalmente, el papel del "siervo de Dios" debe unirse a los de profeta y mensajero o heraldo para completar las dimensiones del

[15] F. M. Cross, *Caananite Myth and Hebrew Epic: Essays en the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 186-90.

mensajero del oráculo. Las similitudes del mensaje básico y del vocabulario entre este oráculo y las canciones del siervo, sustentan la unión de esta enigmática figura con las otras, aun cuando no describe al siervo como "ungido" [16]. La autoridad del siervo, así como la del profeta y del mensajero, se deriva de aquél a quien se sirve y no de la persona humana o de la comunidad que lleva el título. En otras palabras, todos los títulos que se unen en este pasaje hacen evidente que todo poder y autoridad son de Dios. Señalan hacia el futuro como el futuro de Dios, y a una esperanza teocéntrica y no antropocéntrica [17].

Es muy claro que Dios es la fuente tanto de la autoridad del que habla como de la esperanza que subyace en el pasaje. También es claro que lo que se vislumbra no es un mero hecho histórico, tal como el regreso de los judíos a Palestina, sino el advenimiento del reino escatológico de Dios. Sin embargo, los visionarios que produjeron el pasaje dejan en claro que las consecuencias de lo que se espera son experimentadas en las instituciones de la vida cotidiana y en los atributos del orden creado. En Is. 61.1-2, al igual que en el Trito-Isaías, aquellas instituciones sociales y políticas cuyo poder opresivo es roto, son señaladas como el lugar en el cual se manifiesta la intención transformadora de Dios. Aunque "un nuevo cielo" y una "nueva tierra" resumen la promesa (Is. 66.22), esta novedad debe estar enraizada en hechos y elecciones humanas. En medio del optimismo del regreso a la tierra y de la multitud de detalles que confrontan al pueblo en su búsqueda por reconstruir su sociedad, la comunidad visionaria mantuvo los temas y las preocupaciones de Isaías y su seguidor exílico (Déutero-Isaías). Al hacer esto, celebraron el compromiso de Dios por la justicia, su preocupación por los pobres y los que sufren, y la exigencia de que el pueblo confiese su fe en Dios mediante estos mismos compromisos y preocupaciones.

Conclusión

A través de la historia de Israel, desde las primeras leyes sabáticas del Código de la Alianza hasta las interpretaciones del

[16] Ver el tema de la identidad del portavoz en Isaías 61 en W. Zimmerli, "Das 'Gnadenjahr des Herrn'," en *Archaeologie und Altes Testament*, editada por A. Kuschke y E. Kustsch (Tubingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 1970), 321-23.
[17] S. Mowinckel, *He That Cometh*, traducción de G. W. Anderson (Nashville: Abingdon Press, 1954), 338.

período del Segundo Templo [18], las tradiciones asociadas con el jubileo parecen afirmar dos cosas. La primera es que Dios es el soberano de Israel, tanto en el presente como en la esperanza escatológica. La segunda es que la estructura económica y social debe encarnar la afirmación del pueblo de la soberanía de Dios. En otras palabras, el reino de Dios y la liberación de la humanidad van de la mano. El lenguaje de Is. 61.1-2 ayuda a sostener esta doble afirmación en la última parte del período del Segundo Templo, y desempeña el mismo papel en el movimiento de reforma del primer siglo del judaísmo que constituyó la base del cristianismo.

---

[18] La literatura del Segundo Templo Judío sustenta una lectura de este pasaje que la entiende como señal del reino escatológico que se aproxima. De las tradiciones rabínicas en las que es prominente Is. 61.1-2, al menos dos que parecen tener sus raíces en este primer período, *Targum Pseudo-Jonathan* y *Midrash 'Ekah* a 3: 50(73a), relacionan este pasaje con el esperado *escaton*. (Ver J. A. Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4," en *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, editada por J. Neusner, 4 volúmenes [Leiden: E. J. Brill, 1975], 1: 87-88). En el rollo de *Melchizedek* de la Cueva 11 de Qumran, Levítico 25, Deuteronomio 15 e Isaías 52 y 61 están entretejidos en un complicado *midrash* que describe una proclamación escatológica del jubileo. "Melchizedek" es representado en este *midrash* como una figura celestial involucrada en el juicio y la redención asociados con el final de los tiempos, y también como un heraldo terrestre de la salvación. Entonces, la figura de Melchizedek, si bien no es uno de los mesías esperados por la comunidad de Qumran, combina una identidad u origen celestial con una función terrenal. (Ver J. A. Sanders, "The Old Testament in 11 Q *Melchizedek*", *JANESKU 5: Theodor H. Gaster Festschrift* (1973): 373-82; J. T. Milik, "Milki-sedeq et Milki-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens", *JJS* 23 (1972): 95-144; M. de Jonge and A. S. van der Woude, "11 Q *Melchizedek* and the New Testament", *NTS* 12 (1965-66): 302-26).

Capítulo III

Jesús como heraldo de liberación
Las tradiciones del jubileo citadas en los evangelios sinópticos

Las tradiciones del jubileo en los escritos hebreos son ricas en imágenes de liberación política, reversiones económicas y revolución social. Estas imágenes en los distintos contextos históricos y sociales del antiguo Israel hicieron, y continúan haciendo, afirmaciones significativas acerca de Dios y de las consecuencias éticas de ser pueblo de Dios. Igualmente, en los evangelios sinópticos estas imágenes presentaron, y continúan presentando, declaraciones acerca de Jesús como el Cristo y de las dimensiones éticas del discipulado. Para descubrir cuáles podrían ser estas declaraciones para los diferentes escritores del evangelio, para la iglesia primitiva y para el ministerio de Jesús, como también para nosotros, debemos empezar por identificar criterios que nos ayuden

a reconocer las imágenes del jubileo en los evangelios y luego examinar críticamente las perícopas relevantes para discernir su contexto social, político y eclesiástico.

1. Reconociendo las imágenes del jubileo en los evangelios

Desde un comienzo es importante notar que al indagar acerca de la presencia de imágenes del jubileo en la interpretación que hace la iglesia de Jesús como el Cristo, estamos haciendo preguntas que no habrían hecho los autores del evangelio, o bien aquellas personas que relataron y recogieron las historias y las enseñanzas. Tales preguntas nos llevan a analizar el fenómeno en el producto final de sus trabajos, en vez de luchar, como ellos lo hicieron, con la mejor forma de organizar y acentuar su material para poder presentar una figura apropiada de Jesús como el Cristo. En ese sentido, nosotros y los escritores del evangelio nos acercamos al evangelio desde direcciones opuestas.

La tarea constructiva de quienes formularon los evangelios fue un intento por reunir el recuerdo de la iglesia acerca de la vida y las enseñanzas de Jesús. Este recuerdo incluyó tanto información sobre acontecimientos y dichos de Jesús, al igual que una reflexión sobre el significado de esta información. Entre los criterios y las categorías considerados en esta reflexión están las referencias a las Escrituras hebreas y, ya que el griego llegó a ser la lengua común de la iglesia, su formulación en la Septuaginta. En este entretejido de información e interpretación, la exactitud de los hechos era secundaria frente a la preocupación por dar claridad a aquello que los conducía a ver a Jesús como el Cristo. En forma similar, las tradiciones de las escrituras fueron introducidas no por mérito propio, sino con el propósito de comunicar el significado teológico de lo que Jesús había dicho y hecho, y las implicaciones de la confesión de Jesús como el ungido (Cristo/Mesías) de Dios. Este propósito cristológico debe tenerse en mente al evaluar cualquier pretensión de encontrar en los evangelios referencias de tradiciones provenientes de las Escrituras hebreas.

La tarea se vuelve aún más complicada cuando las tradiciones investigadas son las del jubileo. En hebreo, las tradiciones del jubileo se identifican por un vocabulario especial, destacándose la palabra *deror* (y ocasionalmente *yobel*) que significa "liberación" o "libertad". En griego, sin embargo, no hay un vocabulario distintivo

o particular para las tradiciones del jubileo. Así por ejemplo, según la LXX, en Lv. 25.10 y en otras partes, estas palabras hebreas se traducen por la palabra común *aphesis*, que tiene una gama de significados que va más allá de las tradiciones del jubileo.

' Como no hay un vocabulario griego distintivo asociado a las tradiciones del jubileo, debemos empezar nuestra búsqueda de estas tradiciones en los evangelios en lugares donde los textos del jubileo se citan o parafrasean. Así, la cita que Lc. 4.18-19 toma de Is. 61.1-2, y su paráfrasis en Mt 11.2-6 y Lc. 7.18-23, establecen una base para afirmar que al menos esta tradición del jubileo se encuentra presente en los evangelios. Estos pasajes, a su vez, ofrecen un contexto desde el cual entender imágenes y temas particulares del texto de Isaías que aparecen en otros lugares de los evangelios. Dada la carencia de un vocabulario griego específico acerca del jubileo, debemos tener mucha cautela al declarar que se encuentran en los evangelios sinópticos referencias a las tradiciones del jubileo que no son en realidad citas o paráfrasis, tales como Lv. 25 [1]. Una vez que se haya establecido la presencia y la importancia de las tradiciones del jubileo en el evangelio sobre la base de textos debidamente citados, podrían señalarse posibles referencias a otras tradiciones asociadas. No debemos, sin embargo, dar tanta importancia a tales argumentos como sí a los pasajes que contienen referencias de los textos utilizados como fuentes por los escritores griegos.

El hecho de que se usen palabras griegas comunes para presentar las tradiciones del jubileo significa que debemos tener cuidado de no citar una frase o imagen por sí misma, y entonces sacar la conclusión de que ésta identifica siempre a las tradiciones del jubileo. Como se dijo antes, por ejemplo, sería un error dar por un hecho que cada mención de la palabra *aphesis* señala una tradición del jubileo, y sería igualmente erróneo concluir que cada

[1] El hecho de que muchos de sus planteamientos se basen en este tipo de supuestas referencias a Levítico 25, junto con la ausencia de un cuidadoso estudio crítico literario e histórico de las perícopas a las que se refieren, torna poco convincentes los provocativos trabajos de A. Trocmé (*Jésus-Christ et la revolution non-violente* [Geneva-Labor et Fides, 1961] y J. H. Yoder (*The Politics of Jesus* [Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972]). Dos discusiones adicionales de las tradiciones del jubileo en el Nuevo Testamento (NT) acerca de las cuales se podrían hacer cuestionamientos similares, y que son significativas por los puntos teológicos que señalan, son L. M. Russell, *Growth in Partnership* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 112-18 y 178-79, y J. C. Hoekendijk, "Mission — A Celebration of Freedom", *USQR* 21 (1966): 135-43.

referencia a la "proclamación de las buenas nuevas" es una cita de Is. 61.1. En forma semejante, aunque la afirmación de la soberanía de Dios es característica de las tradiciones del jubileo, no es el único lugar en las Escrituras hebreas en el que encontramos esta afirmación. Por otro lado, la presencia de varios de estos términos o imágenes en un mismo pasaje, o en la misma fuente o colección de materiales que sirven de base para los evangelios (Marcos, Q, o las fuentes especiales de Lucas y Mateo), es fundamento para señalar la presencia de tradiciones del jubileo.

Aun cuando procedamos con el mayor cuidado posible en la identificación de las tradiciones del jubileo en los evangelios, no podemos responder con certeza preguntas acerca de las motivaciones, intenciones o propósitos de los autores de la iglesia primitiva o hasta del mismo Jesús. Simplemente no podemos saber con seguridad si estas tradiciones fueron incorporadas por ser tradiciones del jubileo, o por los temas particulares que abordan (como la proclamación de las buenas nuevas o la declaración de *aphesis*). No obstante, aunque la motivación no esté clara, su importancia y significado sí lo son. Una vez que se determine en qué nivel de la formación del evangelio fueron introducidas estas tradiciones, podemos verlas de nuevo sobre el trasfondo de éste y subsecuentes períodos de la vida de la iglesia primitiva. La gran variedad de contextos sociales, políticos y eclesiásticos nos ofrece pistas acerca del significado e impacto de las imágenes por medio de las cuales se presentan las tradiciones del jubileo, y acerca de la forma en que su poder liberador y la figura de Jesús como heraldo de liberación fueron reafirmados u oscurecidos.

En su raíz, el jubileo tiene que ver con la libertad. Si tomamos el texto de Is. 61.1-2 como base, encontramos que tres imágenes principales se unen para caracterizar al jubileo: el anuncio del reino de Dios por un mensajero ungido del Espíritu Santo, la proclamación de las buenas nuevas a los pobres y la declaración de la "liberación" de varias formas de encarcelamiento y esclavitud. Tanto el mensajero como el mensaje señalan el momento crucial en el que la fidelidad a las estructuras, los sistemas y las instituciones que caracterizan al viejo orden debe cambiar y orientarse hacia el nuevo Soberano, cuyo reino está al alcance de la mano. En vez de ofrecer un diseño de lo que será el Reino de Dios, o señales por medio de las cuales se puede reconocer, o pistas acerca del tiempo en que dará inicio, las tradiciones del jubileo muestran lo que sucede cuando los seres humanos tienen un encuentro con la soberanía de Dios.

Los detalles de este encuentro han variado en diferentes épocas y circunstancias, lo mismo que la relación entre la figura de Jesús como el Cristo y la discusión cristológica más amplia de la iglesia. Las imágenes mediante las que se presentan las tradiciones del jubileo continúan expresando la dinámica de este encuentro cuando se dirigen a nosotros en nuestro contexto actual. Las disciplinas e interrogantes que traemos a nuestro estudio de los textos y de las sociedades antiguas se convierten en parte de este contexto, junto con nuestra identidad social, política, económica y cultural. Las tradiciones del jubileo se dirigen a nosotros, por lo tanto, en una forma consistente con su marco original y también con independencia de él. El poder de estas imágenes, que nos ayudan a expresar lo que significa confesar a Jesús como el Cristo y a confrontar los valores y las prioridades de nuestra vida diaria, es el vehículo por el que leemos hacia adelante e interpretamos las tradiciones bíblicas en nuestro propio contexto.

2. El rechazo en Nazaret (Lc. 4.16-30)

La referencia más clara que hallamos en los evangelios sinópticos a uno de los textos del jubileo es la cita de Is. 61.1-2 y 58.6 que encontramos en Lc. 4.18-19 [2]. Debemos entender esta cita en su

[2] La preeminencia del relato del rechazo de Jesús en Nazaret, junto con la cita de Is. 61.1-2 en el evangelio de Lucas, ha provocado varios estudios recientes sobre el papel de las tradiciones del jubileo en la redacción lucana. Los más cautelosos analizan la cita de Isaías sin enfatizar su carácter de texto jubileico. (Ver, por ejemplo, Sanders, "From Isaiah 61 to Luke 4", *op. cit.*, 75-106; R. C. Tannehill, "The Mission of Jesus according to Luke iv. 16-30", en *Jesus in Nazareth*, editado por E. Grässer et al. [New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1972], 51-75; L. C. Crockett, *The Old Testament in the Gospel of Luke* [Ph. D. disert., Brown University, 1966]; D. H. Hill, "The Rejection of Jesus at Nazareth [Luke iv 16-30)", *NovT* 13 [1971], 161-80; J. Elias, *The Beginning of Jesus' Ministry in the Gospel of Luke* [Ph. D. disert., Toronto School of Theology, 1978]). R. B. Sloan, Jr. señala el significado del jubileo, al refutar la conclusión de H. Conzelmann de que la mayor preocupación de Lucas fue minimizar el énfasis en la urgencia escatológica del evangelio y ubicarla en el contexto del proceso histórico. Sloan sostiene que Lucas percibe el jubileo como una metáfora escatológica y que presenta a Jesús en términos de la misma (*The Favorable Year of the Lord: A Study of Jubilary Theology in the Gospel of Luke* [Austin: Schola, 1977]). En un estudio metodológicamente ambiguo, que parece dar por un hecho la exactitud histórica de la representación de Jesús según Lucas, D. Blosser observa el lugar de las tradiciones del jubileo en el evangelio de Lucas, pero saca conclusiones respecto a la propia agenda ética de Jesús (*Jesus and Jubilee, Luke 4:16-30: The Year of Jubilee and Its Significance in Luke* [Ph. D. diset., St. Andrews University, 1979]). El

contexto general como parte de la intoducción que hace Lucas al ministerio público de Jesús (Lc. 4.14-44), y también en el contexto particular de los relatos acerca del rechazo de Jesús en Nazaret (4.16-30). El análisis de estos contextos se realiza en dos pasos. En el primero, examinamos el pasaje del rechazo y su ubicación en el relato de Lucas, para ver hasta qué punto los componentes de la perícopa iluminan el significado de la cita de Isaías. En segundo lugar, ya que el relato podría haber tenido diferentes significados en diversos contextos sociales, políticos y esclesiásticos, es importante tratar de determinar en qué nivel de la formación del evangelio se podría haber originado.

2.1. El contexto lucano de la perícopa del rechazo

Entre los relatos del bautismo y la tentación, y el llamado de los primeros discípulos, todos los evangelios sinópticos ofrecen al menos un vistazo de aquel a quien los discípulos respondieron. Mateo y Marcos presentan solamente sumarios cortos del mensaje de Jesús (Mt. 4.17, Mc. 1.14b-15). Lucas también empieza con un sumario (Lc. 4.14-15), pero se centra en Jesús mismo y no en el contenido de su mensaje. Este sumario es seguido por relatos de cinco encuentros entre Jesús y varios grupos y personas antes del llamado de los primeros discípulos (Lc. 5.1-11):

a. 4.16-30: el rechazo en Nazaret
b. 4.31-37: enseñanza y exorcismo en Cafarnaúm
c. 4.38-39: la curación de la suegra de Pedro
d. 4.40-41: resumen de curaciones y exorcismos
e. 4.42-44: Jesús decide llevar el mensaje a otras ciudades; resumen del contenido de su mensaje.

---

estudio crítico y de redacción de Lucas hecho por J. Massyngbaerde Ford enfocando el tema de la no violencia (*My enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke* [Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984], 56-59), reconoce las raíces jubileicas de la perícopa de Nazaret. El autor contrasta el tratamiento de Lucas de esas tradiciones con las imágenes marciales asociadas con las mismas en 11QMelch. Un punto importante en su argumentación es que Jesús enfocaba un calendario particular para su proclamación del jubileo, según los patrones cíclicos indicados en Levítico 25.

Los acontecimientos desde "b" hasta "e" se encuentran en el mismo orden en Marcos, inmediatamente después del llamado de los primeros discípulos. Parece ser, por consiguiente, que la perícopa de Nazaret (acontecimiento "a") simplemente es sustituida por el sumario del mensaje de Jesús en Mc. 1.14b-15 [3]. Si éste es el caso, la única diferencia sustancial en el relato de Lucas es la ubicación posterior del llamado a los discípulos, que podría atribuirse a haber tomado el episodio de una fuente diferente.

No obstante, un examen más extenso muestra que el resumen en Marcos no se omite en Lucas, sino que se incorpora junto con Mc. 1.38 en Lc. 4.43. Aquí Lucas no sólo presenta a aquél a quien siguen los discípulos, sino que además recapitula lo que ya se ha dicho acerca de la actividad y el significado de Jesús. Las curaciones y los exorcismos, las enseñanzas y la predicación de Jesús, su autointerpretación y su interacción con los vecinos hostiles, se presentan no sólo como acciones que él realiza, sino como revelaciones de quién es. Esta figura de Jesús recibe forma y definición mediante dos afirmaciones paralelas del propósito para el cual ha sido enviado. Estas afirmaciones abren y cierran esta sección del capítulo (Lc. 4.18-19 y 4.43) y describen a Jesús como aquel que anuncia las buenas nuevas del reino escatológico de Dios.

2.2. El rechazo de Jesús en Nazaret

Los tres evangelios sinópticos registran la recepción hostil de Jesús en Nazaret por parte de sus vecinos. Tanto Mateo como Marcos presentan relatos breves y sugieren que el episodio ocurrió cuando el ministerio de Jesús ya estaba bien encaminado (Mc. 6.1-6a, Mt. 13.54-58). Lucas, sin embargo, presenta el relato del rechazo con mayores detalles y lo ubica como el centro de su retrato inaugural de Jesús. Los interrogantes acerca de la relación literaria entre las versiones del relato y, por ende, acerca del contexto social en el que debemos entender el relato de Lucas, pueden responderse mejor luego de un análisis de este relato. Siendo que el eje de la perícopa del rechazo en Lucas es la cita de Isaías, el análisis debe comenzar con esta cita y la forma en que se la incorpora e interpreta en el relato.

---

[3] Conclusión a la que llega J. A. Fitzmyer (*The Gospel According to Luke I-IX* [Garden City, New York: Doubleday & Co., 1981], 529).

2.2.1. *La cita de Isaías*

La cita tomada de Isaías es, en efecto, un texto compuesto. Omite una frase de Is. 61.1 e inserta otra de 58.6. Además, el lenguaje de la cita es tan cercano al de la LXX, que parece depender de ella y no de una traducción independiente del hebreo o del Targum. En efecto, si comparamos la palabra usada en este texto (Is. 61.1 y 58.6) en la LXX para "liberación" *(aphesis)*, con las palabras muy diferentes utilizadas en los dos versículos del texto hebreo, hallamos evidencia de que los dos versículos han sido combinados con base en el texto griego. Esta combinación y la omisión de la frase de Is. 61.1 son fáciles de entender si el texto fue citado de memoria, como era frecuente en la época en que el relato tomó su forma en el texto griego del evangelio y en las tradiciones pre-evangelio de las iglesias de habla griega. Esto podría sugerir que la cita, en su forma actual, es en verdad un producto de la iglesia primitiva, la cual parece haber presentado el texto en la forma en que el pueblo estaba acostumbrado a oír las Escrituras.

Este texto no sólo es compuesto en su forma, sino que además ha sido significativamente abreviado, omitiendo las últimas dos frases de Is. 61.2. Tal lectura selectiva de las Escrituras no era una práctica aceptable en los días de Jesús. Al respecto, Joachim Jeremías sugiere que si Jesús de hecho leyó el texto en forma abreviada, esto podría haber sido el factor que provocara el enojo del pueblo [4]. Lo que parece más probable es que la omisión se deba a la decisión de la persona que incorporó la cita en el relato actual. En este contexto, la proclamación del "año aceptable" *(eniautos dektos)* introduce un juego de palabras que se resume en el proverbio de Lc. 4.24 [5].

2.2.2. *Jesús en la sinagoga*

El contexto narrativo de la cita es un culto en la sinagoga de Nazaret. Es, por supuesto, imposible constatar si representa un acontecimiento real de la vida de Jesús. Lo más que se podría

---

[4] J. Jeremias, *Jesus Promise to the Nations*, traducción de S. H. Hooke (Philadelphia: Fortress Press, 1982; London: SCM Press, 1958), 44-46.

[5] Tanto Jeremias *(ibid.)* como Sanders (*op. cit.*, 96-99) sugieren que la representación de Jesús según Lucas que omite la última parte del v. 2, es importante por lo que que Lucas quiere enfatizar con esta omisión. Sanders vincula este punto a la hermenéutica profética que él ve en el pasaje, y a una herramienta hermenéutica específica con el juego de palabras "año agradable".

determinar es si el evento, tal cual se describe, es consistente con lo que se conoce acerca de esas reuniones, o si más bien concuerda con las prácticas litúrgicas y hermenéuticas de la iglesia primitiva. Desafortunadamente, lo que se conoce de las prácticas litúrgicas de la sinagoga del primer siglo y de la iglesia primitiva es muy limitado, y el problema es más complicado por las ambigüedades del relato en sí.

Desde el principio se nos dice que a Jesús se le entregó un *biblion*, lo que puede significar un "libro" o "rollo", y que lo abrió en el texto de Isaías. Si suponemos por el momento que no es un relato compuesto por Lucas o por la iglesia primitiva para resumir la agenda de Jesús y explicar la oposición que experimentó, entonces es importante preguntarnos acerca de la forma en que fue escogido el texto de Isaías. La pregunta básica es si hemos de entender que este texto fue escogido por un oficial de la sinagoga o según un leccionario de lecturas preestablecidas, o si Jesús lo seleccionó a propósito para interpretar su misión.

La hipótesis del leccionario es dudosa por varias razones. Para comenzar, es poco probable que los leccionarios de la época incluyeran lecturas de los profetas [6]. En segundo lugar, el hecho de

---

[6] El trabajo de A. Guilding (*The Fourth Gospel and Jewish Worship* [Oxford: At the Clarendon Press, 1960], en el que la autora intenta presentar evidencia del uso en el tiempo de jesús de un leccionario de tres años cíclicos, que incluía tanto la Torá como los profetas, ha sido refutado por la mayoría de los estudiosos. Sobre este punto ver la reseña de su libro por R. E. Brown (*CBQ* 22 [1960]: 459-61) y los estudios que siguen: P. Billerbeck, "Ein Synagogengottesdienst in Jesus Tagen", *ZNW* 55 (1964): 155; D. H. Hill, *op. cit.*, 172-74; W. Eltester, "Israel im lukanischen Werk und die Nazarethperikope", en *Jesus in Nazareth, op. cit.*, 136; L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries* (London: Tyndale Press, 1964), 15.21; L. C. Crockett, "Luke iv, 16-30 and the Jewish Lectionary: A World of Caution", *JJS* 17 (1966): 26-44; C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans la Synagogue: les anciennes lectures palestinienn du Shabbat et des fêtes* (Hildesheim: H. A. Gerstenberg, 1973), 139-40; Fitzmyer, *op. cit.*, 531. Varios estudiosos han sugerido que la incorporación de la cita de Isaías tiene raíces en tradiciones exegéticas, homiléticas o litúrgicas que podrían haber sido conocidas por Jesús. La evidencia para sostener tal sugerencia, sin embargo, también es inconclusa, ya que se conoce muy poco acerca de la adoración en la sinagoga en el período tardío del Segundo Templo o en la iglesia primitiva (en contraste con grupos sectarios como la comunidad de Qumran, sobre cuyas prácticas litúrgicas se conoce mucho). Ver, por ejemplo, Crockett, *op. cit.*, 45-46, nn. 84, 85; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, *AGJU* 4 (Leiden: E. J. Brill, 1964), 155-68, e idem, "'Jesus' Sermon at Nazareth (Luke 4, 16-30)", en *Abraham Unser Vater: Juden und Christen im Gespräch über die Bibel: Festschrift für Otto Michel*, editada por O. Betz et al. (Leiden: E. J. Brill, 1963), 111-15; Hill, *op. cit.*, 176-80; Perrot, *op. cit.*, 195-204; Sanders, *op. cit.*, 92-104.

que el texto parece haber sido compuesto y abreviado es contrario a la práctica de cualquier leccionario. En tercer lugar, la situación descrita en Lc. 4.17 ni confirma ni refuta la noción de un leccionario o la de un texto preseleccionado por los oficiales de la sinagoga. La ambigüedad de este versículo se centra en la palabra *biblion,* junto con el problema de la crítica textual con la palabra "abrir", la cual carece tanto de evidencia interna como externa [7].

Si el incidente, pues, tiene algún fundamento en el ministerio de Jesús, entonces la forma en que el texto podría haber sido preseleccionado es poco clara. Es al menos posible pensar que Jesús mismo habría seleccionado el texto. En realidad, según la siguiente argumentación, parece que Jesús de hecho utilizó las imágenes y el lenguaje de Is. 61.1-2 para interpretar su ministerio, así que no sería inverosímil para la tradición pre-evangélica hacer referencia a una o más ocasiones en las que Jesús utilizó este texto para hablar de sí mismo.

Se nos dice que después de la lectura del texto, Jesús se sentó como si fuera a predicar. Exactamente en el punto donde esperaríamos encontrar la *interpretación* del texto que acaba de ser presentado, Lucas registra las palabras de Jesús acerca del *cumplimiento* de la escritura. De hecho, el resto de la perícopa trata del significado de este cumplimiento y la respuesta del pueblo, y no del contenido de los versículos de Isaías [8].

---

[7] La discusión está en si Jesús "desenrolló" *(anaptyxas)* o "abrió" *(anaixas)* el *biblion.* La tercera edición de *UBSGNT* da una calificación de "C" a *anaptyxas*, e indica considerables dudas sobre si *anoixas* es la lectura más acertada. Con base en evidencia tanto interna como externa, esta calificación pareciera ser apropiada. El peso de los manuscritos parece estar bastante bien equilibrado entre las dos lecturas. Además, sobre la base de la evidencia interna ninguna de las dos lecturas tiene mayor fuerza. Si lo que se describe se entiende como un libro, *anoixas* parece ser el verbo de preferencia. Podemos observar que una lectura original de *anaptyxas* pudo haber sido corregida por un escriba posterior. Por otro lado, dado que Lc. 4.20 describe la acción de Jesús como "enrollar" *(ptyxas)* el libro o rollo, sin variantes sugeridas en este punto, podemos también ver que una lectura original de *anoixas* podría haber sido cambiada para reflejar esta acción. A menos que podamos resolver las varias ambigüedades presentadas por el texto en términos de una presuposición de que Jesús estaba manejando un rollo con el texto seleccionado, el cual debía simplemente abrir y leer, el contexto en sí no confirma ni refuta la hipótesis de la existencia del leccionario.

[8] Las bienaventuranzas que se encuentran en el Sermón del Monte (Mt. 5.3-6//Lc. 6.20-22), por otro lado, parecen ser una mediación sobre el contenido de Is. 61.1-2.

2.2.3. *La respuesta del pueblo*

La reacción inicial de los lugareños se describe como de asombro. Las "palabras de gracia" que Jesús pronunció se referían con seguridad al mensaje de las promesas y bendiciones de Dios que encontramos en Isaías, y al anuncio de que el tiempo prometido se había hecho presente para los que escuchaban. La sugerencia de que tales promesas podían cumplirse en su medio y a través de la palabra de uno de sus vecinos parece motivar la respuesta registrada en 4.22. A diferencia de la versión de Marcos (Mc. 6.1-6a// Mt. 13.54-58), en la que el asombro del pueblo ante la sabiduría y las acciones de Jesús redunda directamente en hostilidad hacia él (Mc. 6.3), el relato de Lucas empieza diciendo que estaban maravillados y confundidos. Los verbos *thaumazo* ("maravillado" o "asombrado") y *martureo* ("dar testimonio"), que son particulares al relato de Lucas, no tienen connotaciones hostiles en los escritos de este evangelista [9]. Es más, la forma lucana de la pregunta acerca de los familiares de Jesús —"¿No es éste el hijo de José?"— no tiene la connotación negativa que la forma de Marcos, que se refiere a Jesús como "el hijo de María". Más bien parece que la forma lucana de las preguntas del pueblo es irónica, y delata lo que Lucas considera la falta de comprensión de los que preguntan, porque no es como hijo de José sino como hijo de Dios que Jesús expresa estas "palabras de gracia" [10].

De una actitud inicial de asombro, el ánimo del pueblo cambia de manera drástica en Lc. 4.28; aparentemente en respuesta a la explicación que da Jesús del significado de su anuncio en 4.21. El

---

[9] El verbo *martureo* aparece en Lucas sólo en 4.22. Las cinco veces que aparece en el dativo en Hechos (10.43; 13.22; 14.3; 15.8; 22.5), hace referencia a un testimonio positivo en favor del objeto, o, en última instancia, un testigo neutral de la exactitud del punto. De las venticuatro veces que aparece el verbo *thaumazo* en los evangelios sinópticos, trece están en Lucas. Otras cinco se encuentran en Hechos. De todos estos ejemplos, apenas dos indican con claridad una respuesta negativa (Lc. 11.38; 20.26) y Hch. 4.13 es ambiguo. Los demás señalan una actitud de asombro o temor, que sugiere que los sujetos fueron positivamente impresionados por lo que presenciaron (Lc. 1.21, 63; 2.18, 33; 7.9; 8.25; 9.43; 11.14; 24.41; Hch. 2.7; 3.12; 7.31). El peso de la evidencia favorece por ende la interpretación de la respuesta del pueblo en Lc. 4.22 de manera positiva, contrario a los argumentos de Jeremias (*op. cit.*, 44-46) y B. Violet ("Zum rechten Verständnis der Nazareth-Perikope Lc. 4:16-30", *ZNW* 37 [1938]: 251-71).

[10] Punto que también Tannehill resalta, *op. cit.*, 53. Es confirmado por Lc. 2.48-49, donde Lucas describe a María hablando con José como el padre de Jesús, y éste le responde "mi padre" es Dios.

proverbio en 4.23 marca un paso importante en este cambio de actitud. Con anterioridad a este versículo, a Jesús se le había hecho notar el asombro y la confusión que su declaración había provocado. Mediante el proverbio él responde en una forma coloquial a las actitudes y presuposiciones detrás de esta reacción:

> Pronto dirán de mí, la caridad comienza en casa. No te olvides de tu prójimo cuando todas estas cosas comiencen a suceder [11].

En el versículo 24 se empieza a sentir lo cortante del mensaje de Jesús, porque responde directamente a las actitudes de su audiencia. Este podría no ser un caso en el que "la caridad comienza en casa", porque lo que está en juego aquí es la profecía, y el profeta suele tener que pronunciar palabras duras e impopulares a quienes están más cerca. Las presuposiciones y el asombro atribuidos a los vecinos de Jesús cesan de inmediato, cuando se enfrentan a la tarea y al mensaje de un profeta cuyo pueblo natal y su población no pueden recibir privilegios especiales [12].

---

[11] El significado del tiempo futuro del verbo *ereite* es problemático si no lo entendemos en el tono conversacional sugerido. Quizá debería considerarse como un "futuro gnómico", que expresa "aquello que se puede esperar bajo ciertas circunstancias" (BDF 178.349), aunque el BDF no cita este texto como ejemplo de este uso. H. Flender (*St. Luke: Theologian of Redemptive History*, traducción de R. H. Fuller y I. Fuller [Philadelphia: Fortress Press, 1967], 156-57) lo interpreta como un reflejo del pasaje de Marcos por mencionar que la hostilidad que Jesús encontró en Nazaret estaba relacionada con que había hecho muy pocos milagros allí. Hill (*op. cit.*, 166-67), Tannehill (*op. cit.*, 54-58), Fitzmyer (*op. cit.*, 526), y P. D. Miller, Jr. ("Luke 4:16-21", *Int* 29 [1975]: 418) sugieren que este versículo es una composición lucana, donde se dibuja un contraste entre el evento de Nazaret y los de Cafarnaúm que se describen más adelante (4.31-41), pero que sabe de su fuente que ocurrieron antes del episodio de Nazaret.

[12] El versículo 24 comienza con una nueva presentación del hablante en medio de un discurso. En este caso, sin embargo, esta segunda presentación no indica un remiendo editorial, como en muchos casos. Puesto que quien habla ha estado citando lo que otros dirán, la repetición del verbo deja claro que es el mismo Jesús quien responde en lo que sigue. De hecho, la respuesta empieza con la frase solemne: "Amén, Yo les digo", que se usa en Lucas para subrayar una declaración particularmente importante o un sumario atribuido a Jesús (4.24; 12.37; 18.17; 21.32; 23.43). El proverbio citado en este versículo se aproxima más a la forma que tiene en el *Evangelio de Tomás* 31 y *P. Oxy.* I.6, que en Mc. 6.4a, Mt. 13.57b, o Jn. 4.44. La relación literaria entre la versión de Lucas y cualquiera de las otras es imposible de discernir. No obstante, es razonable asumir que varias formas del proverbio pueden haber circulado de forma independiente. La versión de Lucas parece incorporar un sutil juego con la palabra final de la cita de Isaías *(dektos)*. Es imposible decir si este juego de palabras fue insertado de manera deliberada. Hill (*op. cit.*, 167),

En 4.25-27, Lucas presenta ejemplos de las Escrituras como evidencia para la verdad expresada en el proverbio. Las tradiciones a las que se refieren estos versículos son 1 Reyes 17 y 2 Reyes 5. Por lo general se entienden como un agregado a la historia hecho por Lucas para sugerir una relación entre el rechazo de Jesús y la salida de Nazaret, y el rechazo del evangelio por parte de los judíos y, por consiguiente, la misión entre los gentiles [13]. Sin embargo, es posible justificar la presencia de estos versículos sin recurrir a la idea de una agenda de la iglesia primitiva desconocida en los días de Jesús. En efecto, los versículos siguen en forma lógica a 4.23-24 como parte de la respuesta de Jesús a las pretensiones de sus vecinos, quienes reclaman un lugar de privilegio en el momento del cumplimiento que él había proclamado. Puesto que estos versículos invocan tradiciones en las cuales Elías y Eliseo también ejercieron su testimonio profético fuera de la comunidad del pueblo elegido, habrían subrayado el significado de los versículos anteriores, lo que ayudaría a explicar la irrupción colérica del pueblo descrita en 4.28-29.

Tannehill (*op. cit.*, 59), Fitzmyer (*op. cit.*, 528) y Sanders (*op. cit.*, 98-99), concluyen que el acertijo es central para el punto que Lucas quiere hacer. En favor de tal conclusión está el hecho de que es una palabra poco usada, que fuera de estos dos versículos sólo se encuentra tres veces en el NT (Hc. 10.35; 2Cor. 6.2; Flp. 4.18). Sin embargo, las dos veces que aparece en este pasaje es bastante distante la una de la otra, así que es difícil saber si Lucas esperaba que capturara la atención de quienes escuchaban o leían el texto. El punto de 4.24 permanece tal cual, aunque se reconozca o no su relación con 4.19.

[13] Fitzmyer, *op. cit.*, 537; Tannehill, *op. cit.*, 59-62; Hill, *op. cit.*, 170; H. Anderson, "Broadening Horizons: The Rejection at Nazareth Pericope of Luke 4:16-30 in Light of Recent Critical Trends", *Int* 18 (1964): 266-72; J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke* (London: Macmillan & Co., 1930), 66; E. E. Ellis, *The Gospel of Luke* (London: Thomas Nelson & Sons, 1966), 98. Según este argumento, ya que estos versículos tratan el contraste entre Israel y los gentiles, son de un orden totalmente diferente del proverbio en 4.23, que da a entender una supuesta rivalidad entre las dos poblaciones. Visto desde este punto de vista, las referencias a Elías y Eliseo serían incongruentes con el ministerio de Jesús, y serían parte de la redacción de Lucas o de la iglesia primitiva. Una variante de este argumento sugiere que las tradiciones de Elías y Eliseo no son relatos sobre el rechazo de Dios o los profetas hacia Israel en favor de los gentiles. Por el contrario, cada historia muestra cómo al profeta se le confía la responsabilidad especial de traer ayuda o bendición a un gentil, lo que resulta beneficioso tanto para los israelitas como para los gentiles. De esta manera, las historias podrían ser un vehículo mediante el cual Lucas desarrolla un tema de gran importancia para su teología —las relaciones judeo-gentiles o aun el de la reconciliación—. Sobre el último argumento ver L. C. Crockett, "Luke 4:25-27 and Jewish-Gentile Relations in Luke-Acts," *JBL* 88 (1969): 177-83.

La descripción gráfica de la violencia del ataque —intentaron despeñar a Jesús desde un cerro— no tiene paralelos en el Nuevo Testamento. Esto podría entenderse como una acentuación de la práctica de lanzar a la víctima a un pozo antes de apedrearla. Si el pueblo había concluido, de la interpretación hecha por Jesús de su tarea profética según 4.24-27, que su aparición y proclamación eran las de un falso profeta, su reacción estaría justificada por la Torá (Dt. 13.1-5) y por precedentes (Jr. 11.21-23). En todo caso, Jesús escapó (4.30) y dejó su pueblo natal de una vez por todas.

2.2.4. El acontecimiento, las tradiciones pre-lucanas y la redacción lucana

No obstante, el pasaje tal y como lo presenta Lucas deja sin resolver las preguntas acerca de la relación entre el acontecimiento en sí, las tradiciones pre-lucanas y la redacción lucana. A su vez, estos interrogantes se relacionan con el contexto social y eclesial a partir del cual los hechos deben ser interpretados y con el impacto que la colección de imágenes evocadas podría haber suscitado. La línea que por lo general han seguido los estudios de Lucas ha sido la de interpretar esta versión de la historia como una composición propia basada en Mc. 6.1-6a y otros detalles tomados de tradiciones no marcanas. El evento central de Marcos habría contribuido a su ubicación en una sinagoga en la región natal de Jesús, al asombro inicial del pueblo, a la referencia a que Jesús no estaba haciendo ningún (o muchos) milagro allí, al proverbio acerca de la infeliz suerte de los profetas en su propio territorio y a la hostilidad de los vecinos hacia Jesús como causante de su eventual partida de Nazaret. Los tres detalles principales añadidos en el relato de Lucas son el contenido del culto en la sinagoga, las referencias a las tradiciones de Elías y Eliseo y el final violento.

Los tres detalles añadidos por Lucas no parecen estar ligados de manera que se pueda sugerir que pertenecían a una sola unidad narrativa coherente, ni tampoco reflejan una misma fuente de origen. Los primeros dos hacen referencia a las Escrituras hebreas, mientras que los tres comparten la motivación profética. Juntos, cambian el relato marcano de modo considerable. En primer lugar, acentúan el tema de la profecía. En segundo lugar, es la profecía, y no el desdén por la excesiva familiaridad o celos por los milagros, lo que provoca la hostilidad de la gente. Finalmente, estas adiciones traen al pasaje temas que son prominentes en el resto de Lucas-

Hechos, como el papel del Espíritu Santo, el significado de Jesús como "el ungido", el "profeta", las "buenas nuevas para los pobres", la "liberación" o "perdón", y el rechazo de Jesús que culminaría en su pasión y victoria final. El pasaje, por tanto, se convierte no sólo en el acontecimiento inaugural que lanza el ministerio de Jesús, sino también en una presentación programática de Jesús y en una prefiguración de acontecimientos posteriores [14].

Tres factores desafían el aparente consenso de que la perícopa de rechazo en Lucas es una redacción lucana de un relato original de Marcos. El primer factor es la coherencia interna y la lógica de la perícopa, como un evento de la vida de Jesús, sin necesidad de que importen las preocupaciones particulares de Lucas, como la misión a los gentiles, para justificar detalles como las tradiciones de Elías y Eliseo representadas en Lc. 4.25-27. Si la narración es coherente y comprensible en un contexto histórico pre-lucano, entonces es posible que el acontecimiento mismo haya sido reportado de forma similar al relato de Lucas, y que éste simplemente lo haya incorporado a su evangelio en lugar de la versión de Marcos.

Un segundo desafío al consenso mencionado es la evidencia lingüística que apunta a una fuente no-marcana de la perícopa de Nazaret descubierta por H. Schürmann. El demuestra que versículos individuales que contienen tradiciones no-marcanas también contienen palabras e ideas no-lucanas (o pre-lucanas), y que estos versículos encajan de una forma que indica la presencia de una narración completa. Resumiendo sus hallazgos en cuanto a aspectos de redacción y tradición histórica en Lc. 4.16-30, Shürmann atribuye la forma de Lucas a un arreglo menor de la narración de la perícopa de Nazaret que se encuentra virtualmente completa en Q, inmediatamente después de una declaración introductoria hallada en la misma fuente y representada en Lc. 4.14-15. Esta variante, desarrollada de manera independiente de la tradición sobre el incidente de Nazaret, ya habría incluido el acento sobre la profecía que constituye la diferencia principal entre los relatos de Lucas y Marcos [15].

---

[14] La preeminencia de los temas de este sermón en otras partes de Lucas y en los sumarios en Hechos, son argumentos en favor de la posición de que éste es un sermón programático. Tiede (*Prophecy and History in Luke-Acts* [Philadelphia: Fortress Press, 1980], 19-63) argumenta que el rechazo es el tema organizativo en los escritos de Lucas, lo que sustenta asimismo la sugerencia de que la perícopa es virtualmente un evangelio en miniatura.

[15] Los detalles del argumento de Schürmann se encuentran desarrollados en el curso de la discusión sobre la perícopa en su comentario (*Das Lukasevangelium:*

El tercer desafío es la aparente diferencia entre la hermenéutica interna y externa mediante la cual se interpretan los hechos. Es

---

Erster Teil [Freiburg: Herder, 1969]). Aunque Fitzmyer (*op. cit.*, 527) desecha el argumento como "tenuo", tanto sus detalles particulares como el efecto acumulativo exigen que el argumento de Schürmann se tome con seriedad. Comienza señalando que el sumario en Lc. 4.14-15 no es una versión basada en Mc. 1.14-15, sino que tiene sus orígenes en Q, fuente tanto de Mateo como de Lucas (*op. cit.*, 223-24). Señala que el deletreo inusual en Mateo y Lucas de *Nazara* es más evidencia de una fuente común, puesto que en otros lugares ambos deletrean el nombre *Nazaret* o *Nazareth* (Mt. 2.23; 21.11; Lc. 1.26; 2.4, 38, 51; Hch. 10.38). Habiendo identificado detalles concernientes al culto de la sinagoga, el uso no lucano de la palabra *biblion* (en vez de *biblios*) para referirse al libro de las Escrituras hebreas, y varios semitismos, Schürmann concluye que estos versículos tienen también origen en un contexto pre-lucano, es posible que palestino. Aún más, ya que indican una tradición pre-lucana, es probable que la cita de Isaías en Lc. 4.18-19 (aunque no en la actual forma griega) fuera también parte de esa fuente. Como otro argumento en favor de esta conclusión, Schürmann llama la atención sobre el hecho de que el mismo texto de Isaías se halla en otros dos textos Q, Lc. 7.22 y 6.20-22 y los paralelos de Mateo. El entonces rechaza la idea de que Lc. 4.22-23 es un trabajo independiente de Lucas basado en Mc. 6.3, primero, porque no hay evidencia de otros lugares donde Lucas haya insertado a una porción de Q, material que aparece más adelante en la secuencia que Marcos sigue. Segundo, es poco probable que Lucas alterada la palabra "asombrado" *(exeplessonto)* de Mc. 6.2, si se estuviera basando en Marcos, ya que esta palabra haría una mejor transición entre 4.22 y 23. Por último, Schürmann señala al término "hijo de José" como algo que refleja un posible arameísmo, y a la vez un lenguaje tradicional que encontramos también en Jn. 6.42. Cita el "proverbio" de Lc. 4.23a como evidencia de un trasfondo de lenguaje palestino para este versículo, e indica asimismo que la referencia a un médico y a la curación corresponde a la frase de Is. 61.1 omitida en Lucas (*ibid.*, 227-37). Schürmann admite que Lc. 4.24 puede verse como una intrusión lógica entre 4.23 y 25, pero expresa que no es necesario interpretarlo de tal forma pues también parece que Lucas no obtuvo el dicho del "amén" de Marcos, y que éste podría haber estado en la otra fuente, quizá ya combinado con 4.23 y 25. Destaca el hecho de que la misión a los gentiles no es un tema que encontramos en Lucas antes de 24.47, y que Lucas no usa la forma masculina de la palabra "hambre" *(limos)* en otras partes de sus escritos, para fundamentar su afirmación de que 4.25-27 no es una creación independiente de Lucas, y es probable que tampoco se deba a una inserción lucana. De hecho, Schürmann nota que esos versículos comparten la tendencia universalizante que él considera característica de Q. Finalmente, 4.28-30 no aparece en Marcos. Sí contiene lo que Schürmann identifica como un semitismo (4.29: "sobre lo cual la ciudad fue contruida"). Con su vinculación con el tema de la falsa profecía, estos versículos parecen ser una conclusión apropiada del relato con su énfasis en la profecía. Schürmann concluye de este modo que Lc. 4.16-30 no es una composición lucana, sino más bien una corriente alternativa de la tradición de la experiencia de Jesús en Nazaret (*ibid.*, 238-41). En cuanto al lugar en el evangelio donde se presenta la perícopa del rechazo, Schürmann (228) cita no sólo la coherencia de Lc. 4.14-15 con la perícopa que sigue, sino también el parecido entre Mt. 9.26 y Lc. 4.14b, como una razón para considerar la posibilidad de que Lucas haya ubicado esta perícopa en

claro que en el contexto de Lucas, la preocupación de la iglesia por la extensión del evangelio entre los gentiles se orienta por la dinámica de la salida de Jesús de Nazaret, bajo la sombra de las referencias a las tradiciones de Elías y Eliseo. Usando la terminología acuñada por James Sanders, esto podría ser una lectura "constitutiva" del texto. En una lectura constitutiva, las bendiciones y las promesas del evangelio que señala el texto se entienden como dirigidas a un "grupo interno" (en este caso, la iglesia, incluidos miembros gentiles), a expensas de un "grupo externo" (en este caso, los vecinos y parientes de Jesús, los judíos) [16].

En contraste con esa lectura constitutiva tenemos la hermenéutica profética implícita en la historia. En una lectura profética, el énfasis recae en la libertad de Dios para bendecir según su voluntad a quienes él escoja. De esta manera, la ira de los vecinos de Nazaret se atribuye al mensaje profético que les hace conocer que no tienen un lugar de privilegio en el cumplimiento de las promesas de Dios indicadas por el profeta Isaías. Sanders sugiere que, dada la prominencia del tema de la profecía en la historia, la hermenéutica profética podría haber sido parte de un incidente original en la vida de Jesús. Además de un trabajo editorial en la forma final del la perícopa, la contribución principal de Lucas habría sido la de revertir el axioma profético hermenéutico a la luz de su percepción de la situación de la iglesia a la cual escribía [17].

Es, por supuesto, imposible probar o refutar la historicidad del episodio de Nazaret tal y como Lucas lo describe, como es asimismo imposible conocer con certeza la historia pre-evangelio de los acontecimientos. No obstante, si existe al menos la posibilidad

---

lugar correcto según Q. Menciona que Lc. 4.14b precede inmediatamente al relato del rechazo, así como lo precede la historia de la curación de la hija de Jairo. Mt. 9.26, a su vez, concluye la versión de Mateo sobre la historia de la hija de Jairo. Por ende, Schürmann concluye que Lc. 4.14-15 debe provenir también de Q, y que el texto de Q precedía de forma inmediata la perícopa del rechazo, como en Lucas. El argumento de Schürmann sobre este punto es débil por dos razones. Primero, en el orden de Mateo la perícopa del rechazo no sigue inmediatamente después de la curación de la hija de Jairo, y de hecho está separada de la misma por varios capítulos. La conclusión de que Mateo insertó de modo deliberado una frase de Q en este punto del orden marcano que Mateo luego no sigue, nos parece débil. Si Mateo hubiese ubicado la perícopa del rechazo inmediatamente después de 9.26, sería más fuerte la argumentación de Schürmann. Además, si bien existen similitudes entre Lc. 4.14b y Mt. 9.26, no son tan idénticos ni destacan tanto como para requerir que hayan sido tomados de una fuente común y no compuestos en forma independiente.

[16] Sanders, *op. cit.*, 94-95.

[17] *Ibid.*, 96-98.

de que el relato haya sido formulado con anterioridad a su aparición en el contexto de Lucas, es importante preguntar cómo podría haber sido recibido por sus diversos públicos y el significado, en el contexto de Jesús, del evento y de las imágenes por las que se desarrolla.

Si Sanders está en lo correcto, las imágenes del jubileo en el texto de Isaías fueron entendidas por los contemporáneos de Jesús como una referencia a las bendiciones prometidas a Israel para el tiempo del reino escatológico de Dios. La lectura profética del texto en la perícopa de Nazaret desafía esa posición de privilegio, pero deja intactas las implicaciones sociales revolucionarias de las imágenes del jubileo. De esta forma, el texto de promesa se convirtió en una amenaza: los pobres, para quienes llegan las buenas nuevas, y los cautivos que será liberados, pueden ser cualquiera de los hijos de Dios. El impacto de este mensaje se habría sentido también en la iglesia primitiva palestina, si es que de hecho el relato fue incorporado al evangelio por medio de las tradiciones Q originadas en esa comunidad. En esta iglesia, sin embargo, el impacto del mensaje pudo haber sido menor debido a la relación de la comunidad con Jesús el Cristo. En razón de esta relación, la iglesia primitiva se habría ubicado como el reemplazo de Israel y, por ende, con derecho a gozar del cumplimiento de las promesas que Jesús anunciaba.

Aunque Lucas parece haber interpretado el relato con una hermenéutica "constitutiva" acerca de la posición de privilegio de la iglesia en cuanto a las bendiciones prometidas, sostiene, y de hecho desarrolla, las implicaciones éticas de las imágenes mismas del jubileo. Esto lo realiza mediante las restantes perícopas del capítulo 4, que amplían el texto de Isaías a una descripción de la identidad y el propósito de Jesús que lo vinculan con las manifestaciones particulares de cambios físicos y sociales, y que resumen su mensaje como la proclamación del reino de Dios. De este modo, a partir de las "buenas nuevas para los pobres" y de la "liberación" o "perdón" que señalan el encuentro de la humanidad con la soberanía de Dios, Lucas prepara el escenario para la interpretación de la vida y el ministerio de Jesús en el resto del evangelio.

3. La pregunta de Juan el Bautista (Mt 11.2-6//Lc 7.18-23)

La segunda cita directa de Is. 61.1-2 aparece en el relato en el que Juan pregunta acerca de la identidad de Jesús. El relato, tomado de la fuente Q, difiere sólo en pocos detalles en los dos evangelios. La pregunta de Juan es si Jesús es "el que viene", retratado en las Escrituras hebreas como el profeta Elías, el Mesías esperado, o si es Dios, inaugurador del final de los tiempos (Gn. 49.10; Sal. 118.26; Is. 40.10; Dn. 7; Zac. 9.9 y 14.5; Mal. 3.1-3). Todos los evangelios sinópticos citan a Mal. 3.1-3 para describir el trabajo de Juan como precursor (Mc. 1.2; Mt. 11.10//Lc. 7.27), y al que Juan espera como el "refinador" y el "purificador" (Mt. 3.7-12// Mr. 1.7-8//Lc. 3.7-18).

La importancia de la respuesta a los discípulos de Juan está en si "el que viene" puede ser reconocido por las actividades descritas en una serie de textos de Isaías (31.5-6; 29.18-19; 42.18; 43.8//6.10; 61:1-2), que incluyen la proclamación de las buenas nuevas a los pobres y una variedad de curaciones, y culminan en la resurrección de los muertos. De esta manera, se clarifican y combinan dos detalles sobre la identidad de Jesús. Primero, se redefine la naturaleza "del que viene". Segundo, cuando los acontecimientos asociados con el final de los tiempos se relacionan con Jesús, el cumplimiento de las promesas de Dios es tan inesperado que es causa potencial de escándalo o tropiezo (Mt. 11.6//Lc. 7.23).

Los paralelos entre este relato y la versión de Lucas del rechazo en Nazaret son evidentes. No sólo son similares las citas de Isaías, sino también los puntos cristológicos y hermenéuticos. Se confronta de nuevo la expectativa popular de la naturaleza del Ungido de Dios (Cristo/Mesías). En Lucas 4, el pueblo expresa sorpresa frente al hecho de que uno de sus vecinos pueda ser tan audaz como para proclamarse el portador de las promesas de Is. 61.1-2. En la respuesta a los discípulos de Juan se confrontan las expectativas de éste respecto a la figura apocalíptica (Mt. 3.11-12// Lc.3.16-18). Así como los vecinos de Nazaret se sienten ofendidos por la conclusión "profética" de que ellos no tendrían el lugar de privilegio en el tiempo del cumplimiento, también aquí la evidencia de curación y de la proclamación de las "buenas nuevas a los pobres" se presenta como algo que provoca "escándalo" y no celebración. Los escandalizados no son aquellos que gozaban de las bendiciones del ministerio de Jesús, sino los que tomaron

ofensa por sus actos [18]. Por otro lado, los que reconocían a Jesús eran precisamente los "pobres" y los atrapados por el dolor de las enfermedades físicas o el ostracismo social, hasta experimentar la sanidad, libertad y aceptación por la presencia de Jesús.

3.1. La historia pre-evangelio del relato

El interrogante sobre la historicidad de este episodio es difícil de resolver. En la primera parte de sus evangelios, Mateo y Lucas describen a Juan como conocedor de la naturaleza de la misión de Jesús, por lo que la duda implícita en la pregunta de Juan resulta opuesta al programa de ambos evangelistas. Además, si la iglesia primitiva inventó la historia esperaríamos encontrar al menos una afirmación de Jesús atribuida a Juan, en especial por el hecho de que después de la historia sigue el relato de la aclamación de Juan por parte de Jesús (Mt. 11.7-19//Lc. 7.24-35). La respuesta a la pregunta de Juan que se atribuye a Jesús tampoco es inequívoca, como podría esperarse si la historia hubiese sido un invento de la iglesia primitiva. Por el contrario, Jesús parece haber respondido la pregunta sobre su identidad haciendo referencia a los hechos, sin trazar una conexión explícita entre estos eventos y su persona. La historia, entonces, meramente sugiere lo que la iglesia primitiva quería proclamar respecto a la identidad de Jesús. Preguntas y observaciones como éstas nos instan a reconocer al menos la posibilidad de que el relato se basa sobre el recuerdo de un acontecimiento de la vida de Jesús.

Sin embargo, sea éste o no el caso, el relato tal cual aparece en los dos evangelios se dirige a la iglesia. En ambos casos se presenta a Jesús con títulos cristológicos —*christos* en Mateo y *kyrios* en Lucas—. Estos títulos muestran que ambas versiones del relato se dirigen a las personas que reconocen en las citas de Isaías amplia evidencia y confirmación de la identidad de Jesús. Estas personas se verían a sí mismas como los bendecidos, porque ellas "no hallaban ofensas" en Jesús.

---

[18] Ver, por ejemplo, Mt. 9.3//Mc. 2.6-7//Lc. 5.21; Mt. 9.11-13//Mc. 2.16-17//Lc. 5.30-32; Mt. 12.9-14//Mc. 3.1-6//Lc. 6.6-11.

3.2. Los contextos del evangelio

Los evangelistas citados ubican la perícopa en un contexto que acentúa su significado cristológico. En Mateo, la pregunta de Juan introduce una nueva sección del evangelio, después de la comisión e instrucción de los Doce. Esta sección se refiere al reconocimiento y la respuesta del pueblo ante Jesús (Mt. 11.20-30). Las controversias sobre el sábado (Mt. 12.22-32) y Beelzebul (12.22-32), convierten por tanto el problema del reconocimiento de Jesús en un problema del origen del poder que trabaja en él.

El contexto de la indagación de Juan en Lucas se parece en muchos puntos al contexto de la cita de Isaías 61 en Lucas 4. En ambos casos, la referencia de Isaías interpreta el propósito y el significado de Jesús en respuesta al interrogante acerca de si Jesús era el que esperaban (Lc. 4.22; 7.19-20). Nuevamente, en ambos casos la reacción (4.28-29) o la reacción anticipada (7.23) es de escándalo o de abierta hostilidad. Ligados a la referencia de Isaías hay ejemplos de la participación de Jesús en los eventos que se bosquejan (4.31-44; 7.1-17,21). Como en Lc. 4.16-44, Lucas 7 parece constituir una sección discreta del evangelio colocada entre el largo Sermón de la Montaña en Lucas 6 y la colección de parábolas de Lucas 8. Los relatos de la curación de la sierva del centurión y de la resurrección del hijo de la viuda de Naín (7.1-10, 11-17) evidencian la participación de Jesús en las actividades señaladas en el pasaje de Isaías. Estos incidentes también reflejan, en forma inversa, las referencias a las tradiciones de Elías y Eliseo en Lc. 4.25-27. El tema principal de Is. 61.1-2, que no está incluido en la colección del material isaiánico en Lc. 7.22, es el de la "liberación" o "perdón". No obstante este tema es central en la historia de la mujer con el ungüento (Lc. 7.36-50), que se encuentra inmediatamente después del tributo que Jesús le hace a Juan (7.24-35) y con el cual concluye esta sección del evangelio, constituyéndose así en un eslabón temático con el sumario acerca de las mujeres que acompañan a Jesús (8.1-3).

Es imposible saber si Lucas deliberadamente presentó el material del capítulo 7 para hacer eco de 4.16-44, pero la manera en que las fuentes parecen haber sido entretejidas sugiere que la similitud no es casual. En el capítulo 4, Lucas combina la perícopa de Nazaret, que es tomada de Q o recopilada de varias fuentes, con el material de Marcos (4.31-44), para crear un retrato mediante el cual Jesús es presentado a los lectores con anterioridad al llamado de los primeros discípulos. En el capítulo 7, Lucas de nuevo toma

de Q, incluyendo una referencia a Is. 61.1-2 y otros materiales de Isaías, y los entreteje con materiales de su fuente especial "L" (Lc. 7.11-17, 36-50), como un resumen de la primera parte del ministerio de Jesús.

Los retratos de la figura de Jesús que resultan son asombrosamente similares. En ambos casos Jesús es definido por pasajes de Isaías, incluido el texto del jubileo en Is. 61.1-2. En tanto que en el capítulo 4 la referencia al texto de Isaías introduce el retrato, en el capítulo 7 la tenemos casi en el centro. En los dos relatos, la cita o paráfrasis es la rúbrica organizativa para las perícopas circundantes que señalan el poder de Jesús para sanar, echar demonios y mediar los acontecimientos transformadores subrayados en los pasajes de Isaías. En ambos casos, Lucas representa a Jesús como aquél que revela ese poder en particular a las personas externas a la comunidad, con las que por lo general se asociaba las promesas del pacto. Como resultado, las reacciones ante Jesús varían de grupo a grupo y de persona a persona. Quedan en tela de juicio la aceptación (capítulo 4) y el reconocimiento (capítulo 7) de Jesús como aquel en quien el pueblo encuentra la celebración inaugural del reino de Dios.

Conclusión

Ahora debemos explorar las imágenes que se aglutinan en torno a las referencias a Isaías 61 —"liberación" o "perdón" de aquello que esclaviza, "las buenas nuevas a los pobres" y la llegada del reino de Dios en Jesús de Nazaret— en las restantes tradiciones del evangelio. Las historias particulares, las parábolas, los dichos y otras formas en las que estas imágenes se presentan, nos ayudarán a completar los retratos del relato de Nazaret y la respuesta a Juan el Bautista, además de clarificar el sentido peculiar por el cual Jesús de Nazaret es "el ungido" por el Espíritu de Dios. Como ha sido el caso de los pasajes examinados en este capítulo, también en estos otros pasajes las imágenes que se desprenden de las tradiciones del jubileo tendrán un impacto diferente en el contexto del evangelio y del pre-evangelio. Estas diferencias, y el contexto social y eclesial que las motivan, nos darán nuevas pistas para nuestra comprensión de los textos y nuestra reflexión acerca de aquél a quien las imágenes representan.

Capítulo IV

Imágenes desarrolladas del jubileo Proclamando las Buenas Nuevas a los pobres

La frase "proclamar buenas nuevas a los pobres" se encuentra en su totalidad en los evangelios sinópticos sólo en las citas de Is. 61.1-2 que aparecen en Lc. 4.18-19 y Mt. 11.6//Lc. 7.23. Son más comunes los dos componentes de la frase, "la proclamación de las buenas nuevas" y "los pobres". En efecto, el primero es prácticamente sinónimo de los primeros mensajes de la iglesia acerca de la vida y enseñanzas de Jesús y su obra salvífica. En las Escrituras hebreas, "proclamando buenas nuevas" se puede referir a cualquier mensaje que transmite noticias de beneficio para la persona que las recibe. El contexto en el que el verbo *bsr* se encuentra, sin embargo, alude más a menudo a los actos salvíficos y a la presencia

de Dios en medio de la humanidad. El uso del verbo griego *euaggelizomai* y del sustantivo *euaggelion* como términos técnicos para referirse tanto al contenido del mensaje de Jesús como al mensaje de la iglesia primitiva acerca de él, es consistente con ese significado en cuanto que la iglesia reconoció en Jesús al Cristo, el acto sublime de salvación de Dios [1].

El hecho de que estos términos técnicos para la confesión de Jesús de la iglesia primitiva sean centrales en las tradiciones del jubileo de las Escrituras hebreas, y en particular en Is. 61.1-2 tiene, para el presente estudio, dos implicaciones. Primero, en un sentido negativo, ya que *euaggelizomai* y *euaggelion* se han convertido en términos técnicos para referirse al mensaje del evangelio en su totalidad, no sería apropiado asegurar que cada vez que aparece una de estas palabras es evidencia de una referencia específica a las tradiciones del jubileo. No obstante, en el sentido positivo, el hecho de que estos términos se han hecho sinónimos de "el evangelio" es más evidencia de la importancia de tales tradiciones para la definición del ministerio de Jesús.

"Los pobres" *(hoi ptochoi)* son mencionados en varios contextos en los evangelios sinópticos. Estos contextos subrayan la importancia de "los pobres" en el ministerio de Jesús y en su identidad como el Cristo. Amplían, además, el significado de "los pobres" para incluir a personas socialmente excluidas o con limitaciones físicas, así como a aquellas que se hallan en desventaja económica. Es entre estos "pobres", entonces, que la actividad salvífica de Dios se manifiesta. Las bienaventuranzas de los grandes sermones de Mt. 5.3-6 y Lc. 6.20-22 y las enseñanzas sobre la ética del banquete que encontramos en Lc. 14, son los principales lugares

---

[1] G. Friedrich, "euaggelizomai, euaggelion, proeuaggelizomai, euaggelistes", *TDNT* 2: 707-13. Ver, por ejemplo 1Sm. 31.9; 2Sm. 4.10, 18, 19, 27(26), 31; 1R. 1.42; 1Cr. 10.9; Sal. 39(40).9; 67.11(68.12); 95(96).2; Is. 40.9; 52.7; 60.6; Jr. 20.15; Na. 1.14(2.1). Tanto el sustantivo como el verbo se encuentran con frecuencia en sumarios acerca del significado de Jesús, los cuales vemos en el capítulo 6. El verbo no se encuentra en Marcos, y aparece apenas una vez en Mt. (11.5), pero lo hallamos diez veces en Lucas y quince en Hechos. Se usa mayormente en el sentido absoluto, sin objeto directo (Lc. 1.19; 3.18; 4.18; 7.22; 9.6; 20.1; Hch. 8.25, 40; 14.7, 15, 21; 16.10). Cuando tiene objeto directo, en Lucas por lo general es "reinado" o "reino" (4.43; 8.1; 16.16) y en Hechos es Jesús (5.42; 8.35; 11.20; 17.18). En Hch. 8.12, ambos objetos están presentes. El sustantivo, por otro lado, no se encuentra en Lucas y sólo aparece dos veces en Hechos, pero cuatro en Mateo y siete en Marcos (y una vez en el llamado final largo). Se usa en sentido absoluto en Mt. 26.13; Mc. 1.15; 8.35; 13.10; 14.9; 16.15; Hch. 15.17. Se utiliza con "reinado" en Mt. 4.23; 9.35; 24.14, y con "Cristo" o "Dios" en Mc. 1.1, 14; Hch. 20.24.

donde se menciona a "los pobres", entre otros grupos, como receptores de las bendiciones del reino escatológico de Dios. Estas listas son paralelas a la de Is. 61.1-2 y hacen explícitas las formas en que sería experimentada la "libertad" del jubileo proclamado por Jesús. Un segundo grupo de pasajes subraya la importancia de "los pobres", y liga nuestra respuesta ante los pobres a nuestra relación con Jesús y al reino de Dios por él proclamado. Son estos dos grupos de pasajes los que ahora trataremos.

1. Reconociendo a "los pobres"

1.1. Las bienaventuranzas (Mt. 5.3-6//Lc. 6.20-22)

Las versiones de Mateo y Lucas del Sermón de la Montaña comienzan con un núcleo común de bendiciones, que ambos escritores han ampliado y presentado en formas ligeramente diferentes. Las bendiciones comunes a ambos evangelios son:

	Mateo	Lucas
1.	v. 3: los pobres en espíritu	v. 20b: ustedes los pobres
2.	v. 4: aquellos que se lamentan	v. 21b: ustedes los que lloran
3.	v. 6: aquellos hambrientos y sedientos de justicia	v. 21a: ustedes los hambrientos
4.	vv. 11-12: cuando os vituperen	vv. 22-23: cuando la gente les odie

Las bendiciones de Mateo están combinadas con otras cinco, todas en tercera persona. En Lucas las cuatro bendiciones están unidas a cuatro lamentaciones (todas en segunda persona) contra las personas con características opuestas a las que señalan las bendiciones. En Lucas, tanto los lamentos como las bendiciones están en segunda persona. Son incompletos los argumentos en favor de alguna de estas formas de las bienaventuranzas como más cercana al original.

Las diferencias entre la segunda y la cuarta bienaventuranzas son más bien estilísticas antes que de significado. La segunda bienaventuranza de Mateo es un eco de las palabras de Is. 61.2b ("consolar a los que padecen"), mientras que Lucas describe más concretamente las circunstancias adversas. La cuarta bienaven-

turanza en ambos evangelios contrasta los sufrimientos de la persecusión del presente con las bendiciones que vendrán. Las diferencias en el lenguaje de las otras dos bienaventuranzas, sin embargo, requieren un examen más minucioso.

La mayoría de los estudiosos concuerdan en que la versión de Mateo de la primera bienaventuranza es una versión más elaborada de un original que decía simplemente "benditos son los pobres". La pregunta es si las dos formas de la bienaventuranza tienen significados diferentes. ¿Se refiere una de ellas apenas a una condición económica, y la otra a una actitud paralela a "los humildes" de Mt. 5.5? D. Flusser argumenta que la formulación de Mt. 5.3 y 5 representa una combinación de "los pobres" de Is. 61.1-2, "los humildes y contritos de espíritu" de Is. 66.2 y "los mansos" del Sal. 37.11. Flusser hace notar que esta combinación de textos es característica de la literatura del Qumran (1QH xviii 14-15; 1QH xiv 3,7; 1QS iii 8; iv 3). Sugiere, por lo tanto, que las tres primeras bienaventuranzas de Mateo se originaron en la comunidad de Qumran o en un ambiente similar a dicha secta [2]. Sin embargo, lo que las evidencias de Qumran dejan claro no es una necesaria conexión literaria o histórica entre esta comunidad y la forma de las bienaventuranzas en Mateo, sino un matiz de palabras hebreas para "los pobres" que habría sido comprendida en el contexto de Jesús o por la iglesia primitiva de Palestina.

El argumento de Flusser descansa en la necesidad de que *ani* ("humildes") en Is. 66.2 sea combinada con *anawim* (pobres) en Is. 61.1 para llegar a significar "pobre de espíritu". Ahora bien, los dos términos tienen significados similares, y ambos son traducidos en los LXX como *ptochos* ("pobre") y *praus* ("humilde" o "manso"). Cualquiera que esté familiarizado con este trasfondo podría fácilmente interpretar el dativo de respeto ("en espíritu") como algo implícito en Is. 61.1. En ese caso, es evidente que el significado de la primera bienaventuranza de Mateo no difiere del de Lucas, más bien capta un matiz de "los pobres" presente en las Escrituras hebreas pero que no forma parte de la palabra griega *ptochos*. En ambos casos el acento recae sobre la bendición, como parte de la liberación del dolor y la opresión que marca el reino escatológico de Dios. En ninguno de los dos casos la bendición debería ser considerada un premio por una actitud o conducta moral particular, según se ha entendido por lo general la versión de Mateo, o

[2] D. Flusser, "Blessed Are the Poor in Spirit", *IEJ* 10 (1960): 1-13.

por alguna cualidad inherente a la condición económica de pobreza, según parece sugerir la versión de Lucas.

En la tercera de las bienaventuranzas comunes a Lucas y Mateo, pareciera que éste ha elaborado de nuevo una formulación más sencilla en una manera que enfatiza un significado particular de la forma simple. La palabra "rectitud" *(dikaiosyne)* es característica de Mateo. Se encuentra una sola vez en los evangelios sinópticos fuera de Mateo (Lc. 1.75) y siete veces en éste, de las cuales cinco se hallan en el Sermón del Monte (Mt. 3.15; 5.6,10,20; 6.1,33; 21.32). En dos de estas instancias (5.20 y 6.1) parece referirse claramente a una calidad de la conducta humana. Los otros casos (3.15; 6.33 y 21.32) se refieren a la actividad salvífica de Dios y a su voluntad soberana. Ya que en 5.10 a aquellos perseguidos por su "rectitud" se les promete el "reino de los cielos", la causa de la persecución es probable que deba entenderse como un "anhelo por la actividad salvífica de Dios", y no como un deseo de "buena conducta" o aun el "deseo de justicia", o sea como un valor ético. Es más, a esta bienaventuranza le sigue de inmediato otra que habla de ser perseguidos "por mi causa", lo que ubica a Jesús en paralelo a la "rectitud" de la bienaventuranza anterior. En este contexto más amplio, también Mt. 5.6 —"Benditos son quienes tienen hambre y sed de justicia"— debería entenderse como una bendición y una promesa de satisfacción para quienes anhelan la actividad salvífica de Dios.

La relación íntima entre este vivo anhelo y el hambre física es evidente en las Escrituras hebreas. Para un pueblo que vivía con la amenaza constante del hambre y la escasez de agua, las experiencias de hambre y sed eran un paradigma de la experiencia del juicio o silencio de Dios (Is. 29.8; Lm. 4.4, 9; Jb. 24.10-11; Dt. 8.47-48), y la satisfacción del hambre se veía como uno de los signos de su presencia e intercesión (Is. 32.6; 49.7-10; 65.13; Sal. 107.4-9, 35-36; 146.5-10; Ne. 9.15). De esta manera, vemos que las dos versiones de la bendición son en realidad paralelas en cuanto a su significado, pues ambas reconocen que la necesidad humana básica de alimento es un paradigma de todas las necesidades que se suplen con el establecimiento del reino de Dios.

Estas cuatro bienaventuranzas recapitulan los temas de Is. 61.1-2, pero los presentan en forma de un contraste gráfico entre el sufrimiento presente y las bendiciones que están al alcance de la mano. En la Palestina asediada de los tiempos de Jesús, así como en la iglesia primitiva y en la diáspora, muchos experimentaban de cerca el sufrimiento causado por el hambre, la pobreza, el

dolor y la persecución. Este acento sobre una reversión de las circunstancias llega en medio del dolor del pueblo y hace vívidas y concretas las promesas que señalaban los testigos de antaño.

Al mismo tiempo, aun en la situación de ocupación extranjera había quienes sufrían menos. Hubo quienes aprendieron a sacar provecho económico o social de la situación. Para otros, como los líderes religiosos, su posición y oficio pudo haberles provisto prestigio y comodidades a pesar del contexto social y político general. Para este grupo, relativamente privilegiado, las bienaventuranzas significaban sin duda más amenaza que bienestar. No tenían que ser necesariamente inmorales o haber adquirido sus ganancias en forma deshonesta. No obstante, de algún modo el viejo orden les favorecía. La base de su seguridad era tan frágil y tenue, que cualquier palabra acerca de un cambio en los valores establecidos o la instalación de un nuevo reino representaba una amenaza a esa seguridad. Ese nuevo orden podría llamarse "el reino de Dios", que aquellos preocupados por mantener su estatus en el orden actual estarían reacios a asociarse a él porque tendrían mucho que perder. En aquella época, como hoy, lo desconocido representaba un riesgo para quienes hallaban seguridad en el viejo orden. Para "los pobres", sólo podía significar una promesa.

1.2. La etiqueta del banquete (Lc. 14.12-24)

Una colección de enseñanzas y una parábola centrada en una gran fiesta desarrollan aún más gráficamente el significado de "los pobres" que encuentran el reino de Dios en Jesús de Nazaret y en la inversión de valores que tal reino acarrea. Lucas ubica las enseñanzas y la parábola en el contexto de una comida sabática en la casa de un fariseo; contexto que en sí mismo encierra las cualidades ambivalentes de un evento festivo en un tiempo sagrado, pero en un lugar donde los oyentes del evangelio esperarían encontrar oposición a Jesús y confrontación por parte de los líderes religiosos. La ambivalencia del contexto es aparente en las mismas enseñanzas y en la parábola, donde la festividad, la confrontación y el tema de la santidad adquieren una nueva posición frente a la interpretación profética de las promesas de Dios.

Los acontecimientos ocurridos en la cena forman una unidad independiente sin relación directa con el contexto literario inmediato. El sábado y la presencia de "los abogados y fariseos" son

esenciales a la controversia sobre la curación del hombre con edema (Lc. 14.1-6). Esta historia particular se encuentra únicamente en Lucas, y parece provenir de su fuente especial (L), sin embargo es similar al relato marcano de la curación del hombre con la mano seca (Mt. 12.9-14//Mc. 3.1-6//Lc. 6.6-11) y a la historia lucana de la mujer encorvada (Lc. 13.10-17).

1.2.1. Las enseñanzas

Las enseñanzas que siguen (Lc. 14.7-15) desarrollan imágenes relacionadas con una cena y con la atención de los huéspedes, pero no hacen referencia al sábado. Estas enseñanzas también son únicas en Lucas, con excepción del refrán de 14.11 que tiene sus paralelos en Mt. 18.4, 23.12 y Lc. 18.14. Las enseñanzas pueden haber estado incluidas en la historia de Lc. 14.1-6,9, ya que también describe un evento interrumpido por algo inesperado. No obstante, porque la historia trata el tema de la observancia de la Torá y las enseñanzas sobre costumbres sociales, la relación no es tan estrecha y Lucas podría haberlas combinado y, al mismo tiempo, haber utilizado como contexto los temas del sábado y del banquete.

Las enseñanzas mismas pueden haber sido combinadas por Lucas o por su fuente sobre la base de la referencia a una cena. Las enseñanzas pueden ser divididas en dos grupos según su contenido y los destinatarios: los invitados en 14.7 y los huéspedes en 14.12. Sin el refrán de 14.11, las enseñanzas de 14.7-10 suenan como sabiduría popular que advierten prudencia en contextos sociales. La inversión de primero y último es una consecuencia de un mal juicio acerca del estatus de uno con relación al de los otros huéspedes, y no un principio como 14.11 podría sugerir. Este versículo parece ser un intento artifical por traer a colación las enseñanzas anteriores, con la reversión de los valores descritos en 14.12 y la parábola que le sigue.

Si el versículo 14.7-11 parece ser una página de un libro de etiqueta del primer siglo, repleto de advertencias acerca de las consecuencias embarazosas de perder la ubicación social, 14.12-14 está lejos de ser un conjunto de consejos de sentido común. Más bien, estos versículos exigen una inversión de las razones usuales para invitar a los huéspedes[3]: los invitados no podrían retribuir la

---

[3] Gramaticalmente, este sentido es captado por el negativo del imperativo presente, que indica que cesará algo que ya está sucediendo (Mc. 5.36; 6.50; Lc. 5.10; 8.50, 52; Jn. 5.45; 20.17; St. 1.7).

invitación, y su presencia probablemente haría sentir incómodos a los otros huéspedes. Además de describir esta impactante reversión de valores, la enseñanza concluye atribuyéndole consecuencias eternas a la mesa comunitaria (14.14b). Estas consecuencias son luego elaboradas en una bienaventuranza que apunta hacia el banquete mesiánico (14.15) y que prové una transición hacia la parábola (14.16-24), como la clave para reconocer la enseñanza y la parábola en el contexto del reino de Dios.

1.2.2. *La parábola*

La parábola desarrolla con mayores detalles el cuadro de un banquete en el que se han modificado la lista de invitados y las reglas de etiqueta. Una comparación de las versiones de la parábola en Lc. 14.16-24, Mt. 22.1-10 y en el *Evangelio de Tomás* 64, sugiere que la parábola original tenía cuatro partes: la celebración del banquete, la insistencia en las invitaciones originales, las excusas presentadas por las personas invitadas y la emisión de nuevas invitaciones para poder llevar a cabo el banquete. Cada versión de la parábola ha adquirido acentos particulares que han resultado en tres historias diferentes, y solamente Lucas desarrolla el tema de la identidad y la suerte de los pobres [4].

Las excusas de los primeros invitados y la identidad de los que los reemplazan son dos puntos en la historia mediante los cuales Lucas desarrolla su interpretación particular. A nivel de la

---

[4] En el *Evangelio de Tomás*, las excusas se desarrollan en forma elaborada, como para resaltar el peligro de las preocupaciones materiales que nos distraen de la búsqueda de la *gnosis*. El punto de vista de Mateo respecto al huésped se describe con grandes detalles, y el corazón de la parábola fue desarrollada mediante una historia que involucra a un rey, una fiesta de bodas, huéspedes asesinos, un ejército saqueador y, por último, un banquete repleto de gente. Continúa siendo controversial la interpretación de esta parábola y la parábola adjunta acerca de la vestimenta inapropiada de un invitado. La mayoría de los estudiosos concluyen que los detalles tan elaborados, señalan una alegoría cuyo punto de referencia es el curso de la historia de la salvación. Ver E. Linnemann, *Jesus of the Parables: Introduction and Exposition*, traducción de J. Sturdy de la 3a. ed. alemana (New York: Harper & Row, 1966), 88-97, 158-68 (publicado también como *Parables of Jesus: Introduction and Exposition* [London: SPCK; 1966], 88-97, 158-68); J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1981, 78-82); J. D. Crossan, *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1973), 70-73; D. O. Via, Jr., *The Parables: Their Literacy and Existential Dimension* (Philadelphia: Fortress Press, 1967), 128-32.

historia las excusas suenan engañosas, falsas y algo contradictorias. Las primeras dos (14.18-19) parecen anticipar un retraso más que una ausencia, con la expectativa de poder llegar después de iniciado el banquete pero antes de concluido el primer plato, tal como permitía la costumbre social. Las excusas parecen ser una mezcla de prácticas comerciales inadecuadas y cierta indiferencia hacia el anfitrión. La tercera excusa (14.20) parece indicar ausencia del banquete, lo mismo que una distracción total.

Pese a la indicación contraria en Lc. 14.20, habría sido muy congruente con la etiqueta de los banquetes antiguos aceptar las excusas ofrecidas como justificaciones para los invitados que llegarían tarde, luego de haber cumplido con sus ocupaciones diarias. En la versión de Lucas, sin embargo, el banquete al que habían sido invitados funciona con reglas diferentes. En este banquete no se permitía retraso a causa del trabajo cotidiano, y quienes llegaban tarde encontraban sus lugares ocupados por un nuevo grupo de celebrantes.

La verdadera naturaleza del banquete se establece por dos medios. El primero es la ambigüedad de Lc. 14.24. En este versículo hallamos de pronto el plural del pronombre de segunda persona, a pesar de que sólo se ha dirigido a uno de los sirvientes. Ignorar este versículo como parte del contexto —un comentario atribuido a Jesús y su participación en el banquete mesiánico— desmiente la relación entre el versículo y el resto de la parábola. El versículo parece ser una transparencia sobre la que se traza el bosquejo de la parábola, pero mediante la cual podemos vislumbrar las intenciones de Lucas: la fiesta de la que los reacios y egoístas invitados se han excluido a sí mismos es la fiesta del reino de Dios.

Además de esta herramienta interna del texto, se agrega una externa, el eco de estas excusas en las Escrituras hebreas. Existen semejanzas marcadas en tres de las cuatro razones que se dan para postergar la guerra santa de Dios (Dt. 20.5-8). Las cuatro excusas son: haber construido una casa, sin haberla dedicado aún; haber plantado un viñedo, sin haber disfrutado aún de sus frutos; haberse casado, sin haber consumado el matrimonio; y ser cobarde. En la parábola, no obstante, el anfitrión no considera las excusas razones válidas para retrasar la participacipon en el banquete. Es imposible saber, de hecho, si Lucas tenía en mente esta lista del Deuteronomio. Dada la importancia del banquete mesiánico y de la guerra santa como imágenes relacionadas con la expectativa escatológica judía, tal referencia no sería imposible, en particular en la etapa pre-lucana de la tradición. Si tal referencia existe,

señala cómo el reino de Dios trasciende las expectativas tradicionales y confunde a quienes podrían considerarse protegidos de la necesidad de dar una respuesta inmediata en un momento como éste.

Las excusas del primer grupo de invitados ya nos han dado claves acerca del carácter del reino señalado en la parábola, y de las costumbres y las leyes religiosas que ya no sirven como protección de las demandas o del gozo inmerecido que ofrece el reino. Es fácil imaginar el creciente desasosiego de los oyentes que contaban con tal protección. En la versión de Lucas, sin embargo, la atención se centra no sólo en los huéspedes excluidos, sino también en la identidad de aquellos que tomarían su lugar y disfrutarían de la fiesta.

Lucas describe dos expediciones en búsqueda de huéspedes para reemplazar a quienes han rechazado la primera invitación. La segunda de estas expediciones, que no contiene detalles sobre el tipo de personas que buscaba, se asemeja a la expedición única descrita en Mateo y en el *Evangelio de Tomás*. Es el relato de la primera expedición la que lleva el sello del trabajo editorial de Lucas. Las categorías de los invitados reflejan listas que hallamos en otras partes del evangelio de aquellos grupos de personas a los que se dirigen las buenas nuevas en forma particular [5].

La lista de los que el sirviente debe encontrar —los pobres y los ciegos, los lisiados y los cojos— es idéntica a la lista de los invitados al banquete según las enseñanzas de Lc. 14.13. Lo que es todavía más sorprendente es la similitud entre estas listas y el grupo de personas señaladas como beneficiarias de las bendiciones del reino de Dios, de acuerdo a las bienaventuranzas y el texto del jubileo de Isaías:

---

[5] Los intérpretes generalmente han aceptado que el doble envío de los sirvientes es un detalle suplido por Lucas, pero entienden este envío como una referencia alegórica a la misión a los judíos y gentiles. Según esta interpretación, el primer grupo de huéspedes llamados son los marginados en Israel a quienes el mensaje de Jesús se dirige, y el segundo grupo (desde fuera de la "ciudad") son una adición posterior de Lucas en referencia a la misión de la iglesia hacia los gentiles.

Lc. 4.18	Mt. 11.5//Lc. 7.22
los pobres	los ciegos
los cautivos	los inválidos
los ciegos	los leprosos
los oprimidos	los sordos
	los moribundos
	los pobres

Mt. 5.3,4,5,6,11//Lc. 6.20-22

los pobres	los pobres
los enlutados	los hambrientos
los hambrientos	los enlutados
los perseguidos	los perseguidos

Lc. 14.13 y 21

los pobres	los pobres
los cojos	los cojos
los inválidos	los ciegos
los ciegos	los inválidos

Una vez más, en estas listas, el reino de Dios —simbolizado aquí por la gran fiesta donde la abundancia y el regocijo reemplazan el hambre y la tristeza— es interpretada como la inclusión de las personas que por lo general son excluidas de las celebraciones humanas, como también de los beneficios de orden social, político y económico. Los pobres, los que sufren y los oprimidos, llegan a participar de las promesas del reino de Dios y éstas acentúan precisamente las circunstancias que ocasionan su sufrimiento.

Esta inversión de valores y circunstancias se resalta cuando comparamos las listas con otras en la literatura del judaísmo del Segundo Templo y en las Escrituras hebreas, que se refieren a personas excluidas de papeles especiales en la vida religiosa de la comunidad. Los excluidos del sacerdocio aarónico (Lv. 21.17-23), aquellos a quienes se niega la membresía en la comunidad de Qumran (1QSa ii 5-22), y aquellos a los que no se les permite

participar en la guerra santa (1QM vii 4-6) [6], incluyen todas las categorías presentes en las listas del evangelio indicadas antes, con excepción de "los pobres". Esta diferencia es significativa porque tanto en las Escrituras hebreas como en la literatura de Qumran, la categoría "los pobres" se usa con frecuencia para designar a Israel, en especial a los escogidos de Israel. En las listas del evangelio, este término de favor se une a los grupos de los excluidos. En su asociación con "los pobres", su anterior exclusión queda cancelada en una celebración de la hospitalidad divina en el banquete del reino de Dios. Al mismo tiempo, al estar unidos a otros grupos de personas con problemas evidentes en su condición física, el término "los pobres" mantiene su relación con los econonómicamente empobrecidos y no puede, por consiguiente, reducirse apenas a una categoría religiosa y/o espiritual.

En la parábola de Lucas, la lista de invitados funciona como un comentario sobre el tema de la elección. Se introduce el tema con los verbos *kaleo* y *parakaleo*, que aparecen únicamente en Lc. 14, 15 y 16 con el significado de "invitado" o "llamado". La presencia de estas palabras en un material que ha sido tomado de diferentes fuentes [7], sugiere que Lucas puede haber presentado el tema de la elección en esta sección del evangelio. Es más, todas las ocurrencias de las palabras parecen contradecir la noción de que el sufrimiento indica desaprobación de Dios, una distorsión común

---

[6] La siguiente comparación es de J. A. Sanders, "The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable", en *Essays in Old Testament Ethics: J. Philip Hyatt in Memoriam*, editada por J. L. Crenshaw y J. T. Willis (New York: Ktav Publ., 1974), 262:

Lv. 21.17-23	1QSa ii 5-22	1QM vii 4-6
ciegos	afligidos en la carne	(mujeres-jóvenes)
inválidos	manos, pies mutilados	inválidos
cara mutilada	inválidos	ciegos
miembros grandes	ciegos	lisiados
pies-manos dañados	sordos	deformaciones
enanos	defectos en ojos	permanentes
	defectos en la carne	mala visión
		senilidad impureza
picazón	(i 19-20-los simples)	impureza sexual
costras		
testículos destrozados		
cualquier mancha		

[7] La fuente de la parábola del banquete es Q, y la de las parábolas del hijo pródigo (15.11-32), el hombre rico y Lázaro (16.19-31) es L.

del principio deuteronómico de que la obediencia trae bendiciones. Quienes apoyan tal distorsión se identificarían con los primeros huéspedes, y Lucas los desafía desde dos direcciones. En la sección de las enseñanzas, cuestiona su estilo de vida o estructura de valores. Cuando se extiende la invitación al banquete y ellos son excluidos por presumir de su elección, se cuestiona su misma identidad.

Aunque la comunidad a la cual escribió Lucas se considera heredera de los excluidos para quienes había llegado el mensaje de Jesús y, por ende, entendería el capítulo 14 como una nueva base para su elección, no dejaría de sentir lo punzante de las enseñanzas y la parábola originales. El drama de la parábola trastorna cualquier actitud de presumirse elegidos, dado que en el momento en que se asume tal actitud la lista de invitados cambia: "los pobres son siempre aquellos que no tienen de qué presumir".

"Los pobres" en el evangelio, entonces, son aquellos que no presumen de privilegios, a quienes el mensaje de Jesús llega como buenas noticias. Hay muy pocos para quienes el mensaje es totalmente una buena nueva, porque la mayoría de las personas se creen dueñas de algo que las coloca por encima de otras —la edad, el género, la raza, la religión, las habilidades o el bienestar—, aun cuando sean económicamente pobres. Luego, entender el término "los pobres" como una categoría económica (la que siempre se mantiene), pero también como una categoría que incluye a aquellos que la tradición ha tildado de excluidos, nos ayuda a evitar la idealización de la condición económica de pobreza. El punto central de estos textos del evangelio es que la palabra acerca de la soberanía de Dios es una palabra de promesa, en particular para quienes no pueden hallar seguridad o esperanza en las estructuras de las instituciones humanas o en los planes de los gobernantes humanos. Para estos "pobres", las buenas nuevas del reino de Dios son un mensaje bienvenido. Es a ellos a quienes se extiende la invitación de empezar la fiesta y compartir en el banquete.

2. Respondiendo a los pobres

Además de redefinir a "los pobres" a quienes el mensaje del reino de Dios llega como buena nueva, los evangelios relacionan la respuesta de las personas ante los pobres con su relación con Jesús como el Cristo y con el reino que anunció. Consideraremos

tres relatos bajo este tema: el joven rico, Zaqueo el recaudador de impuestos y la mujer de Betania.

2.1. El joven rico (Mc. 10.17-22//Mt. 19.16-22//Lc. 18.18-23)

Las versiones de la historia en Mateo y Lucas difieren del relato original en Marcos sólo en algunos detalles menores. Este relato de pronunciamiento alrededor del dicho de Marcos 10.21, empieza con la pregunta de un observador externo acerca de los medios necesarios para obtener la vida eterna (Mc. 10.17). El interrogador es remitido a los mandamientos de la Torá, que dice ya observar (Mc. 10.19-20). Finalmente, en el punto culminante del relato, Jesús le indica por medio del dicho en Mc. 10.21, lo que le falta para alcanzar su meta: "Ve, vende lo que tienes y dalo a los pobres... y ven, sígueme" [8].

La historia y los dichos de Mc. 10.13-16 y 10.23-31, unidos por Marcos o en la tradición pre-marcana, desarrollan temas tales como la riqueza, el reino de Dios y la vida eterna. La cláusula final de la historia, "ven, sígueme", introduce el tema del seguimiento a Jesús, que no vuelve a aparecer hasta Mc. 10.28. En 10.28 se mencionan los sacrificios específicos hechos por Pedro y otros, y su suerte se contrasta con la del joven rico. El tema del seguimiento a Jesús se desarrolla más adelante en el contexto marcano en los relatos de la tercera predicción de Jesús sobre la pasión (Mc. 10.32-34) y la disputa entre Santiago y Juan acerca de quién es el mayor (Mc. 10.35-45). Se conforma así un conjunto final de enseñanzas sobre este tema, anterior a los relatos de la pasión, y en efecto se dan cuando la fase final del viaje de Jesús hacia Jerusalén ya se había iniciado.

Si no fuera por la referencia al seguimiento a Jesús, el dicho en Mc 10.21 podría ser un proverbio o un dicho de sabiduría en torno a las bendiciones que recibirían los generosos y caritativos. La respuesta del hombre sería una reacción a la dificultad de separarse de sus posesiones. Los dichos acerca de la incompatibilidad entre la riqueza y el ámbito de Dios (10.23-24) se relacionan en su

---

[8] El esquema de esta historia es muy similar al incidente de la pregunta del abogado (Lc. 10.25-28) y al intercambio entre Jesús y el escriba presentado en Mt. 22.34-40//Mc. 12.28-31. En cada caso, una pregunta evoca una respuesta de parte de Jesús que de alguna manera amplía o interpreta la ley.

temática con esta versión del relato. No obstante parecen ser una intrusión en la historia, porque 10.28 no se refiere a los premios otorgados por la caridad o los peligros de la riqueza, sino a lo que significa seguir a Jesús. Pedro se contrasta a sí mismo, y a los otros que han dejado todo para seguir a Jesús, con el hombre rico que es incapaz de hacerlo. Pero el refrán de 10.21 y lo dicho de los discípulos en 10.29 no son exactamente paralelos, ni en estructura ni en contenido. Aún más, la decripción de recompensas o consecuencias en 10.30 tiene mayor cantidad de detalles que la descripción de la desilusión del hombre rico en 10.22. Pese a ello, Mc. 10.21 y 10.29-30 tienen en común los siguientes elementos:

1) lo que es abandonado (vv. 21 y 29);
2) una relación con Jesús (v. 21: siguiendo a Jesús; v. 29: por causa de Jesús);
3) motivación adicional (v. 21: "dar a los pobres"; v. 29: "por el evangelio");
4) promesa de recompensas (v. 21: "tesoros en el cielo"/v. 17 implica además vida eterna; v. 30: "para recibir ciento ahora... y en la edad venidera la vida eterna").

Lo que esta comparación entre Mc. 10.21 y 10.29-30 deja claro es que en 10.21 "los pobres" no son simplemente aquellos a quienes hay que mostrar caridad. El dar a los pobres se presenta en la práctica como equivalente a la causa del evangelio, la cual, junto con el seguimiento de Jesús, es la base del discipulado.

2.2. Zaqueo (Lc. 19.1-10)

Otro personaje cuya dádiva a los pobres se interpreta como algo más que caridad, es Zaqueo, el jefe de los recaudadores de impuestos. La historia de Zaqueo, que se encuentra sólo en Lucas, se halla cerca del final del viaje de Jesús a Jerusalén. Está separada de la historia del joven rico únicamente por un relato de predicción de la pasión (Lc. 18.31-34) y el relato de la curación de un hombre rico en Jericó (18.35-43). La referencia a "los pobres" en la historia se encuentra en la asombrosa promesa de Zaqueo de repartir entre ellos la mitad de sus posesiones.

La historia de Zaqueo tiene muchos detalles en común con la historia del llamado del recaudador de impuestos llamado Leví, con el que Lucas comienza el relato del ministerio de Jesús en

Galilea (Lc. 5.27-32//Mt. 9.9-13//Mc. 2.14-17). En efecto, las dos historias sobre los recolectores de impuestos podrían haber nacido de una tradición común [9]. Sin embargo, existe una diferencia importante. En la historia de Leví, Jesús responde de inmediato a las objeciones de los observadores externos en cuanto a su asociación con la persona [10]. En la historia de Zaqueo, por el contrario, la respuesta de Jesús está separada de las objeciones por la promesa de Lc. 19.8.

Este versículo presenta varios problemas. Primero, empieza anunciando que Zaqueo habló *pros ton Kyrion*. No es claro si la intención es describir a Zaqueo en una actitud de oración (dirigida a Dios), o si *kyrios* es un título confesional atribuido a Jesús por la iglesia primitiva o por Lucas al contar el relato. En el segundo caso, sería una evidencia a favor de la adición posterior de este versículo a una narrativa que de otra manera llama a Jesús por su nombre [11]. Segundo, no es clara la intención de la promesa en 19.8 [12], como tampoco su relación con la declaración de 19.9-10 donde la promesa

---

[9] R. Bultmann (*The History of the Synoptic Traditions*, traducción de J. Marsh de la 2a. ed. alemana., con correcciones y adiciones del 1962 Supplement [New York: Harper & Row, 1968], 34) sugiere que Lc. 19.1-10 es una expansión imaginativa hecha por Lucas de la historia de Marcos registrada anteriormente, en la que la promesa de Zaqueo (v. 8) y el dicho del v. 10 fueron incorporados. Ver también Massynbaerde Ford, *My enemy Is My Guest: Jesus and Violence in Luke* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), 76.

[10] J. R. Donahue ("Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification", *CBQ* 33 [1971]: 39-61) concluye que en los días de Jesús los *telonai* eran correctamente considerados recaudadores de impuestos, responsables de recaudar impuestos de venta, de aduana y de transporte. Eran considerados pecadores por su fama de deshonestidad. Ya para el tiempo en que se escribieron los evangelios, el sistema de recolección de impuestos estaría en control de los romanos, y quienes participaban en esta actividad serían considerados traidores, "quienes se convirtieron en gentiles" por colaborar con Roma.

[11] El vocativo *kyrie*, que encontramos más tarde en el versículo, no conlleva necesariamente el significado de un título, sino que puede verse apenas como una señal de respeto. Para Lucas tiene con claridad ambos sentidos, como un juego de palabras que los lectores de la iglesia primitiva de seguro entenderían.

[12] Cualquiera que haya sido la naturaleza específica de los ingresos que recogía, habría sospecha de que Zaqueo llenaba sus propios bolsillos con cobros excesivos. Su respuesta, no obstante, no es una confesión de culpa pues dice: "*Si* he defraudado a alguien...". De cualquier manera, su promesa de devolver el doble de sus bienes y de restaurar multiplicado por cuatro cualquier suma que hubiese cobrado de modo fraudulento, se ajusta a las exigencias más rigurosas de la ley, como si hubiera de forma deliberada robado o destruido propiedad ajena (Ex. 22.1; 2 Sm. 12.6; Pr. 6.31).

no es mencionada como fundamento para la restauración de Zaqueo a la plena membresía en la casa de Israel.

Podemos encontrar una clave para la interpretación de 19.8 en una comparación entre la respuesta de Jesús a Zaqueo y la respuesta atribuida a Leví (Lc. 5.28//Mt. 9.9//Mc. 2. 14). Por un lado, de Leví se dice que siguió a Jesús. Por otro, las consecuencias para Zaqueo se hallan en la promesa de 19.8, que se refiere a la ayuda a "los pobres". Ambas respuestas se presentan favorablemente como resultados apropiados del encuentro con Jesús. Una vez más, el seguir a Jesús se presenta como paralelo a una conducta generosa hacia "los pobres".

Aunque los términos específicos de "proclamar las buenas nuevas" y "liberación" no aparecen en Lc. 19.1-10, la historia ejemplifica ambos aspectos del ministerio de Jesús. La respuesta de Zaqueo ante las necesidades de los pobres es motivada por, o al menos está relacionada con, su propia experiencia de Jesús como aquél que traspasa los límites impuestos por la sociedad y que libera de este modo a Zaqueo de la exclusión que le ha impuesto su profesión. La respuesta de éste es el "discipulado", por el cual el mensaje encontrado en la presencia de Jesús es asumido por una persona no nombrada de manera formal entre los seguidores de Jesús. Lucas cuenta esta historia de Zaqueo justo antes de la narración de la pasión, cuando la posibilidad de seguir a Jesús en su misión terrenal sería reemplazada por la vocación de la iglesia de fidelidad al Cristo resucitado. En el contexto de Lucas, por tanto, esta historia funciona como un llamado a la iglesia a reconocer las consecuencias para su propia conducta de la redención que ha encontrado en Jesús —conducta en la cual la preocupación por los pobres es un vehículo apropiado para confesar a Jesús como el Cristo— [13].

---

[13] Es necesario decir una palabra sobre la parábola del hombre rico y Lázaro, y el tema de las "buenas nuevas a los pobres". La parábola refleja un tema común entre el folclore de diversas tradiciones: el cambio de suerte en la vida después de la muerte. Además, el sufrimiento del hombre rico se atribuye a su falta al no mostrar compasión por Lázaro, y dice querer advertir a sus hermanos de cambiar su actitud. En un nivel superficial, entonces, la parábola parece ser otro ejemplo del mensaje de las "buenas nuevas para los pobres". Un examen más profundo, sin embargo, muestra que este no es el caso. Primero, el acento de la parábola recae sobre el destino particular de cada persona después de la muerte, mientras que otros pasajes que hablan de las buenas nuevas hacen referencia a la vida en este mundo. Segundo, el pasaje habla menos de las necesidades de los pobres y más de los intereses de los ricos. Tercero, la parábola afirma la validez permanente de la

2.3. La mujer de Betania (Mt. 26.6-13//Mc. 14.3-9)

La relación entre la respuesta a "los pobres" y la confesión de Jesús como el Cristo, también se encuentra en la historia de la unción en Betania [14]. La narración aparece en forma casi idéntica en Mateo y Marcos. Sus puntos principales son:

1) la extravagancia de la mujer al ungir la cabeza de Jesús [15] (Mt. 26.7//Mc. 24.3);
2) la objeción al derroche del ungüento en vez de su venta para dar a los pobres (Mt. 26.8-9//Mc. 14.4-5);
3) las palabras de alabanza de Jesús para la mujer y su declaración sobre los pobres (Mt. 26.10-12//Mc. 14.6-8);
4) la afirmación de Jesús de que la acción de la mujer sería recordada dondequiera el evangelio fuese predicado (Mt. 26.13//Mc. 14.9).

Si leemos la historia fuera de su contexto, parece contradecir el mensaje de "buenas nuevas para los pobres", puesto que en este relato Jesús reprende a quienes se preocupan por los pobres y

---

ley, en tanto que Lucas estima que la ley ha sido superada mediante la proclamación del reino de Dios (16.16-17). Aunque es cierto que una de las ilustraciones de las leyes que continúan siendo válidas tiene que ver con la relación entre ricos y pobres, esta parábola no se debe incluir entre los textos que desarrollan el tema de las "buenas nuevas a los pobres" en el contexto de la proclamación del reino de Dios.

[14] Muchos temas críticos planteados por las varias historias de unción, así como la colección de estudios sobre el tema, han sido cuidadosamente reseñados por R. Holst, "The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method", *JBL* 95 (1976): 435-46.

[15] E. E. Platt ("The Ministry of Mary of Bethany", *TToday* 34 [1977]: 29-29 y J. K. Elliot ("The Anointing Of Jesus", *ExpTim* 85 [1974]: 105-7) señalan que el ungimiento de la cabeza de Jesús recuerda el rito de consagración de un soberano. Este poderoso significado político del episodio está opacado en la versión de Marcos, concluyen estos autores, tanto en el énfasis sobre el amor de la mujer en contraste con la oposición de Judas y los líderes de los judíos, como en el intento de aliviar la vergüenza de la iglesia por no haber cumplido con el ungimiento apropiado del cuerpo de Jesús. En Lc. 7.36-50 y en Jn. 12.1-8, se describe a una mujer que unge los pies de Jesús y no su cabeza, de modo que el gesto político se torna aquí más bien un gesto de hospitalidad común en la Palestina del primer siglo, con la diferencia de que la mujer usa un ungüento caro en vez de aceite. Es evidente, no obstante, que aunque esté presente una dimensión política del incidente, ninguno de los escritores de los evangelios la enfatiza.

ensalza la aparente extravagancia de la mujer. Para llegar a tal conclusión, sin embargo, habría que negar el significado de la ubicación de este relato dentro del evangelio, e ignorar asimismo lo que dice respecto a "los pobres". El relato de la unción en Mateo y en Marcos (al igual que la historia similar de Jn. 12.1-8) se encuentra en medio de la narración de la pasión, en un momento en el que se enfoca con mayor claridad la próxima muerte de Jesús. La historia está ubicada entre el relato de la conspiración contra Jesús por el orden religioso establecido y el relato del plan de traición de Judas. En este contexto, las palabras atribuidas a Jesús acerca de la acción de la mujer son oportunas y pertinentes, sin negar la importancia de la preocupación por los pobres.

El dicho sobre los pobres sustenta la conclusión de que, lejos de negar la importancia de la preocupación por éstos, este episodio interpreta tal preocupación contra el trasfondo de las extraordinarias demandas generadas por la crisis inminente en la vida de Jesús. En efecto, el paralelismo de las oraciones de Mc. 14.7-8a (VRV) hace esencialmente equivalente la acción de la mujer con un continuo compromiso con los pobres:

a. tiempo progresivo: "Siempre tendréis a los pobres entre vosotros" (v. 7a);
b. acción apropiada: "Cuando quisiéreis, podréis hacer bien a ellos" (v. 7b);
a'. crisis inmediata: "Pero no siempre me tendréis a mí" (v. 7c);
b'. acción apropiada: "Ella ha hecho lo que debía hacer" (v. 8a).

La diferencia entre las dos acciones (b y b') no es la superioridad de una sobre la otra, sino más bien la diferencia entre una necesidad progresiva (a) y la urgencia de un acontecimiento que se da una sola vez (a'). Marcos, o la comunidad a la que se atribuye la formulación e interpretación del relato de la unción de Jesús, parece decir con esto que el discipulado, o sea nuestra relación con Jesús y el evangelio, está íntimamente vinculado a la preocupación por los pobres.

La historia de la unción en Betania hace evidente, una vez más, que la proclamación del evangelio, tanto el mensaje de Jesús como la historia de su vida y ministerio, es ante todo una proclamación de "buenas nuevas a los pobres". Hay un espacio muy reducido entre este relato y la perspectiva de la parábola del juicio final (Mt. 25.31-49), en la cual el entronizado y soberano

Cristo se identifica explícitamente con los hambrientos, los sedientos, los extranjeros, los desnudos, los enfermos y los encarcelados, y donde los casos frente al tribunal celestial se deciden con base en la respuesta ante las caras humanas de Cristo en los pobres y oprimidos.

Capítulo V

Imágenes desarrolladas del jubileo "Liberación" o "perdón"

En las tradiciones del jubileo de las Escrituras hebreas, la proclamación de "liberación" o de "perdón" se refiere tanto a la liberación de los esclavos y la cancelación de deudas (Lv. 25), como a la proclamación de la libertad de los cautivos y otros prisioneros (Is. 58.6; 61.1-2). En los LXX, el verbo *aphiemi* y el sustantivo *aphesis* se usan para expresar este aspecto de la proclamación del jubileo. Tal uso es consistente con el significado secular y legal de estas palabras en el griego clásico donde se refieren a la liberación de deudas, obligaciones financieras y otras obligaciones legales.

Las mismas palabras, sin embargo, son usadas en los LXX para traducir verbos que se refieren a la remisión, en los cuales el pecado o la culpa son el objeto y Dios el sujeto. Esto no sólo indica

el uso en un contexto religioso de un término originalmente asociado con la esfera secular, sino que también

> ...modifica significativamente los verbos de remisión o perdón, puesto que el sentido original de los verbos hebreos es el de eliminación cúltica y expiación del pecado, mientras que *aphienai* tiene un sentido legal [1].

La utilización de este verbo en los LXX tiene dos implicaciones. En primer lugar, la palabra griega adquiere el significado de perdón dentro de un contexto religioso o cúltico. En segundo lugar, el vocabulario que se utiliza para "perdón" en las Escrituras hebreas se amplía más allá de la terminología cúltica de limpieza y purificación, y adquiere un sentido de contrato o alianza.

En el Nuevo Testamento (NT) encontramos el verbo *aphiemi* con relación a deudas monetarias (Mt. 18.27, 32), con las palabras "cautivos" (Lc. 4.18) y "pecado" (Mt. 6.14-15; Mc. 2.5-10; 3. 28;

---

[1] R. Bultmann, "Aphiemi, aphesis; pariemi, paresis," *TDNT* 1: 509-10. Aphiemi se usa para traducir verbos como *kpr* ("pacificar", "hacer proposiciones", "cubrir por completo", o "reparar"), *ns'* ("levantar", "llevar, "tomar", "quitar", "ser responsable por"", sufrir", "sostener", "apoyar", "permitir", "soportar", "perdonar"), y *slh* ("olvidar", "perdonar"). Debe notarse que en la literatura de Qumran el sentido de perdón capturado por el término griego es poco común; en esta comunidad el pecado se entendía en primer lugar como contaminación o impureza, y se hablaba del perdón con metáforas de limpieza (H. Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead See Scrolls*, traducción de E. T. Sander [Philadelphia: Fortress Press, 1963]; 121-23). En el naciente judaísmo rabínico, el doble sentido del lenguaje del perdón, que incluía tanto expresiones cúlticas como de la alianza, se mantuvo. Como J. Milgrom y A. Unterman observan ("Forgiveness", *EncJud* 6: cols. 1433-37), en el judaísmo una de las principales designaciones para Dios es el papel de aquél que perdona (por ejemplo, Ex. 34. 7; Nm. 14.18; Os. 14.3; Mi. 7.18; Sal. 32.5). Gran parte del vocabulario judío del perdón fue tomado de la terminología cúltica de limpieza, pero aun en el contexto del culto se reconocía que el perdón era otorgado por Dios y no por el sacerdote. De modo gradual el significado ritual del perdón se fue sumergiendo bajo su significación ética, en la cual el perdón era concedido por Dios después del arrepentimiento personal (que comprendía la confesión de los errores cometidos y la resolución de separarse del mal). Este proceso se expresa mediante el verbo *sub*, desarrollado de la doctrina rabínica del *tesubah*, que implica que la persona es investida por Dios con el poder de cambiar, activando de esta manera el cuidado y el perdón de Dios. La seguridad rabínica respecto a este hecho se basaba en la relación de la alianza, y en su percepción de Dios como el padre amante de sus hijos. Creían asimismo en la aceptación de Dios de un mediador o intercesor, en la promesa de que Israel existiría para siempre y en que el propio honor de Dios estaba en juego en el mundo por causa de la alianza. Entendían que el papel humano en el proceso es estar listos para perdonar a quien

Lc. 7.47-50) como sus objetos [2]. En realidad, en el evangelio podemos distinguir, pero no separar, la preocupación ética y cúltica del término. Ambos significados se refieren al efecto del advenimiento del reino de Dios y el derrocamiento de la tiranía del pecado en todas sus formas. En este contexto, "liberación" es algo más que una metáfora para la tarea de redención y reconciliación de Dios. La imagen económica de la cancelación de las deudas no es sino otra forma de hablar del perdón de Dios para con la humanidad. El "perdón" o la "liberación" en todos los ámbitos de la vida humana, se perfila como la característica principal del encuentro de la humanidad con el reino de Dios. Sobre ella se fundamentan las tradiciones del jubileo; podemos ver que es en los campos social, político y económico que la soberanía de Dios encuentra su principal expresión, rompiendo el dominio absoluto del viejo orden sobre quienes hemos llegado a conocer como "los pobres".

Hay cuatro factores que señalan la importancia de las tradiciones del jubileo para el significado del término "liberación". Primero, la palabra *aphesis*, con referencia a la liberación de la cautividad, aparece en Is. 61.1, texto que luego encontramos en la descripción del programa del ministerio de Jesús en Lc. 4.18. Segundo, la influencia del término griego *aphesis* como liberación de obligaciones legales sobre la noción hebrea del perdón. Tercero, estas palabras figuran en textos del evangelio que tienen que ver con el perdón de las deudas, en su sentido más literal, lo mismo que en contextos más amplios. Finalmente, al igual que las tradiciones del jubileo del Segundo y el Tercer Isaías apuntan a la liberación del cautiverio del viejo orden que ocurrirá con la llegada

---

nos lastime y orar para que Dios perdone a los pecadores. Existen dos razones por las cuales una persona debe perdonar: por interés propio, para ganar el favor de Dios, y como imitación suya. Las dos razones se combinan en un dicho atribuido al Rabbi Nahman: "Imita a Dios siendo compasivo y perdonando. Dios a su vez tendrá compasión de ti y perdonará tus ofensas".

[2] Aunque Lucas es consciente de otras dos expresiones para el término perdón (*ap-oluo* en 6.37 y *charizomai* en 7.42-43), y los tres evangelistas son conscientes de situaciones en las cuales la práctica judía requería purificaciones rituales (Mt. 23.25-26//Mc. 7.19; Hch. 10.15, 11.9), *aphiemi* y *aphesis* son las palabras más comunes utilizadas en el NT para perdón. El sustantivo se encuentra en Mt. 26.28; Mc. 1.4; 3.29; Lc. 1.17; 4.18; 24.47; Hch. 2.38; 5.31; 10.43; 13.28; 26.18; Ef. 1.7; Hb. 9.22; 10.18. El verbo se encuentra en Mt. 6.12//Lc. 11.4; Mt. 6.14-15//Mc. 11.25-26; Mt. 9.2, 5, 9-10//Lc. 5.20, 21, 23, 24; Mt. 12.32//Mc. 3.28//Lc. 12.10 (ampliado); Mt. 18.27, 32; Lc. 7.47-49; Jn. 20.23; Hch. 8.22; St. 5.15; 1Jn. 1.19; 2.12. Ver además la discusión de *aphesis* en Miller, "Lc. 4.16-21", *Int* 29 (1975): 419-20.

del reino escatológico de Dios, el perdón en los evangelios sinópticos se visualiza como un acontecimiento escatológico. Este evento está ligado a la proclamación y presencia de Jesús, que quebranta el gobierno del mal y hace posible la inauguración del reino de Dios.

1. El perdón y los excluidos (Lc. 7.36-50)

Cada relato sobre la comunidad de la mesa de Jesús y otros contactos de Jesús con marginados y pecadores, se puede entender como una representación del "perdón". En estos relatos las barreras cúlticas y éticas se superan, y la persona previamente excluida es reincorporada a la comunidad y, por extensión, a la relación con Dios según la alianza. No obstante, raras veces hallamos en estos relatos un lenguaje específico acerca del perdón. Una historia en la que tanto el lenguaje como el hecho del perdón juegan un papel importante, es la unción de Jesús por "una mujer de la ciudad" en la casa de un fariseo (Lc. 7.36-50).

1.1. El desarrollo pre-evangelio del relato

La versión del relato de unción en Lucas tiene alguna similitud con la historia de Mc. 14.3-9//Mt. 26.6-13 y de Jn. 12.1-8. Comparten algunos detalles semejantes como: el sentarse a la mesa, el nombre del huésped (Simón), la unción inusitada de Jesús por una mujer, y la controversia que sigue. La versión de Lucas difiere de las demás en varios detalles. Primero, Simón es identificado como fariseo en Lucas y como leproso en la versión de Marcos. Lucas se refiere a la mujer como "una pecadora" cuya actitud es de extrema agitación, mientras que en los otros evangelios no aparecen estos detalles. En Mateo y en Marcos ella unge la cabeza de Jesús, en tanto que en Lucas y Juan unge sus pies. Finalmente, en Lucas, el eje de la controversia que surge son las palabras de perdón de Jesús y su aceptación de la mujer, a diferencia de los otros evangelios donde ella es reprochada por su derroche. Estas similitudes y diferencias se pueden explicar como el reflejo de dos eventos distintos en la vida de Jesús, como dos tradiciones independientes de un mismo incidente, o como un

entretejido elaborado por Lucas usando datos de la historia de la unción en Marcos y de otra historia acerca de un encuentro entre Jesús y una mujer, cuyo tema era el perdón. Es poco probable que Jesús haya sido ungido dos veces por mujeres durante su ministerio, y por ende las últimas dos explicaciones parecen más factibles.

Estos dos relatos podrían reflejar distintas tradiciones del mismo evento. En ambos el acontecimiento provee el contexto para un dicho significativo de Jesús. En el relato de Marcos, tanto la afirmación de Jesús sobre la perspicacia de la mujer en cuanto a la urgencia del momento, como la acción de ésta en el contexto de la inminente pasión, están ligados a la posterior proclamación del evangelio de parte de la iglesia. En Lucas, la parábola sobre el perdón de las deudas (7.41-43), la declaración del perdón de la mujer por parte de Jesús (7.47-48), y su afirmación acerca de la fe (7.50), brindan una interpretación del evento dentro del mismo relato. Los dos relatos, con sus diferentes énfasis, podrían así haber surgido de forma independiente y haber sido utilizados más adelante por Marcos y en el material especial de Lucas, respectivamente. Lucas, entonces, podría haber decidido no repetir la historia de Marcos, y reconocer su parecido con una historia que ya había presentado de otra manera. Es posible ver cómo Lucas, dada su preocupación por los pobres, podría haber decidido omitir el relato de Marcos que a primera vista parece presentar la despreocupación de Jesús ante la defensa de los pobres que hacen sus discípulos. Al optar por otro relato de la unción, Lucas evita la versión ambigua de Marcos y, en su lugar, presenta otro relato en el que se muestra la íntima relación entre Jesús y los excluidos y la intervención liberadora en su favor [3].

Una explicación más aceptable del relato de la unción de Jesús, sin embargo, es que el propio Lucas, o el creador de la tradición en la que se basó, incorporó detalles de la historia de la unción en Marcos a un relato de pronunciamiento, cuyo tema del perdón surge de la parábola de 7.41-43 o de los dichos de 7.47. En efecto, la unción misma —que es el principal punto de contacto entre los dos relatos— no es central para la historia de Lucas. La controversia central no nace del derroche de la unción ni tampoco de la acción de la mujer. Gira más bien alrededor de la extravagancia emocional de las acciones de la mujer, su aceptación por

[3] Esta conclusión la saca R. Holst ("The One Anointing of Jesus: Another Application of the Form-Critical Method", *JBL* 95 [1976]: 443).

parte de Jesús y la relación entre las acciones de ella y el perdón que Jesús le otorga [4].

1.2. La naturaleza del conflicto

Si eliminamos las referencias específicas a la unción (7.38 y 46), el relato de Lucas se revela como una historia de un conflicto en el contexto de una cena en casa de un fariseo. El conflicto que Lucas presenta tiene dos aspectos. El primero y principal se desata con la llegada de la mujer y la forma en que Jesús acepta sus atenciones. Jesús responde a la implícita hostilidad de Simón (7.39) con una parábola, cuya moraleja el fariseo reconoce (7.43). Jesús enfatiza el punto al aplicar la parábola a lo sucedido en casa de Simón (7.44-45,47), aunque la relación exacta entre la parábola y el incidente es difícil de discernir.

El segundo aspecto del conflicto se presenta cuando Jesús se dirige a la mujer con una declaración de perdón (Lc. 7.48), cuestiona a los otros huéspedes (7.49) y bendice a la mujer (7.50). Los últimos versículos de este relato, que se atribuye a un incidente en la vida de Jesús, establecen la base para la declaratoria de perdón en nombre de Jesús que más adelante será utilizada por la iglesia. El conflicto en este relato, tanto por la declaración de perdón como por la respuesta de los observadores, recuerda el que figura en la historia de la curación del paralítico (Mt. 9.2b-3//Mc. 2.5-7//Lc. 5.20-21). Las palabras de bendición en Lc. 7.50 hacen eco de las

---

[4] Posición representada por Schürmann (*Das Lukasevangeslium: Erster Teil* [Freiburg: Herder, 1969], 441-42), quien concluye que los dos relatos fueron combinados en la tradición pre-lucana. R. E. Brown presenta una propuesta similar, desarrollada con mayores detalles (*El evangelio según Juan, I-XII* [Madrid: Cristiandad], 708-711). Concluye que hay relatos de dos acontecimientos distintos detrás de la historias de la unción. En primer lugar, hay una historia cuyo contexto es la casa de un fariseo en Galilea, a la cual una mujer se presenta a la hora de la comida, llora a los pies de Jesús y los seca con su cabellera. La historia enfoca la reacción de los fariseos quienes se sienten ofendidos por las acciones de la mujer, y las palabras de perdón de Jesús. En segundo lugar tenemos la historia del ungimiento en Betania, en la casa de Simón el leproso, cuando a causa de su amor por Jesús, una mujer le unge la cabeza con un caro ungüento. Mateo y Marcos presentan una forma bastante sencilla de la segunda historia. El corazón de la historia de Lucas, en cambio, es del primer tipo, pero con la incorporación de detalles del segundo. Juan, a su vez, parece haber trabajado principalmente con una versión similar a la de Marcos, si bien agrega, a veces de manera algo incómoda, detalles de la historia de Lucas.

últimas palabras de relatos de curación tales como Mc. 10.52//Lc. 18.42; Mt. 9.22//Mc. 5.34//Lc. 8.48, y Lc. 17.19. Esta similitud con otros pasajes sugiere, una vez más, un trabajo editorial mediante el cual Lucas, o su fuente, confirió un énfasis particular al relato central de pronunciamiento.

1.3. La historia de la mujer

El contexto del conflicto se describe en forma breve y vívida. La cena en la casa del fariseo se interrumpe ante la llegada de una mujer identificada como "una pecadora" (7.37). La interpretación tradicional de la historia le ha asignado el papel de prostituta. Aunque podría ser llamada pecadora por muchas razones, varios detalles en la descripción de la mujer y sus acciones fundamentan dicha interpretación. Primero, se observa el oprobio de su cabello suelto (7.38). En segundo lugar, ella parece vivir por su propia cuenta y no depender de la casa de su marido. Tercero, no sólo ha traído un ungüento caro sino que, según parece, tiene el derecho de disponer del mismo [5].

La conducta efusiva de la mujer, sumada a la deshonra de su cabello suelto, son presentadas por Lucas sin explicaciones. Esta ausencia de comentarios ha generado un amplio debate acerca de lo que Lucas quería que sus lectores entendieran respecto a las motivaciones de la mujer. La interpretación de las acciones de ésta aparece ligada, a su vez, al problema de la relación entre el amor y el perdón que surge en la forma final del relato. ¿Deberíamos por

---

[5] Aun cuando fuera prostituta, se debe tener en mente que la prostitución era casi la única manera en que una mujer sola y sin bienes propios podía mantenerse. Aunque dicha mujer sería despreciada, su lugar en la sociedad era aceptado por sus clientes (quienes se volvían ritualmente impuros sólo después, hasta la puesta del sol) y, al parecer, por las esposas, quienes podían acomodar sus períodos de impureza ritual y tal vez limitar la frecuencia de los embarazos. Pese a que la presencia de cualquier mujer en el salón del banquete no era de forma alguna habitual, su presencia no significa que necesariamente ella era una protituta que realizaba su trabajo. Más bien señala la costumbre de dejar las puertas abiertas durante un banquete para que mendigos y otras gentes pobres pudieran entrar y obtener las sobras de los alimentos. Para un fariseo, este compartir de la comida era un acto de caridad (ver J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús* [Madrid: Cristiandad, 1977], 371-897; Schürmann, *op. cit.*, 431; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas*, 2a, ed. [Berlin: Evangelische Verlaganstalt, 1963], 170; G. B. Caird, *The Gospel of St. Luke* [New York: Seabury Press, 1968; London: Cox & Wyman, 1963], 114).

esto concluir que las acciones de la mujer fueron motivadas por su contrición y ésta es la base de su perdón? ¿O deberíamos concluir que el incidente y la parábola señalan el mismo punto central: que sus acciones son la conducta amorosa motivada por el perdón otorgado?

Las implicaciones de la parábola con la que Jesús responde a la actitud de Simón hacia la mujer, y su aceptación por parte de Jesús (7.41-42), son evidentes. La transparencia de la parábola toma por sorpresa a Simón y provoca una respuesta que lo traiciona (7.43). La parábola hace referencia a dos deudas de diferentes sumas, las cuales son perdonadas *(charizomai)*. La pregunta es: ¿cuál de los deudores amará más al acreedor? La respuesta de Simón es la más obvia: aquel a quien se le perdonó la mayor deuda. El punto que señala la parábola es que la expresión de gratitud está ligada a un beneficio ya recibido. De este modo, la parábola parece apoyar la interpretación de que la presencia de la mujer y sus acciones son expresiones de gratitud antes que de penitencia. La comparación entre la mujer y su derroche de atención hacia Jesús, y Simón, quien ha hecho apenas lo mínimo requerido en su papel de anfitrión (7.44-46), implica que las acciones de la mujer fueron motivadas por su reconocimiento del perdón recibido.

El sumario en 7.47b sugiere además que el amor o la gratitud es una consecuencia del perdón. El tiempo presente de los verbos señala un proverbio o una regla general, en contraste con los verbos perfectos y aoristos de la cláusula anterior (7.47a). Allí Jesús se dirige al fariseo con una afirmación específica acerca de la mujer. El verbo perfecto en alusión al perdón se refiere a una condición que se presenta como resultado de una acción pasada, y no a una acción que Jesús realiza en ese momento. El verbo aoristo que se refiere a las acciones de la mujer, por otro lado, parece hacerlo a las acciones particulares que ella ha realizado en el contexto de esta historia.

Tanto la parábola como el dicho en 7.47b ayudan a clarificar los problemas de interpretación presentados por 7.47a. Gramaticalmente, el versículo 47a puede entenderse como una afirmación acerca del amor que resulta o es evidencia del perdón. El problema está en cómo se puntualiza la oración y cómo se entienden las palabras introductorias *hou clarin* ("por lo tanto") y *hoti* ("por"). La oración podría significar: "Yo te digo, por lo tanto, que sus muchos pecados son perdonados porque amó mucho". En este caso, el perdón sería consecuencia del amor mostrado por ella. Podría asimismo significar: "Por esta razón yo te digo que

sus pecados son perdonados, sobre todo, porque amó mucho". Según esta interpretación, sus acciones de amor serían evidencia de que ya había sido perdonada. Las evidencias de la parábola de 7.41-43 y el proverbio de 7.47b, conforme al contexto del relato, sugieren que la intención de Lucas fue la última interpretación.

En esta perícopa, entonces, la mujer que es llamada "una pecadora" experimenta el perdón y reconoce que dicho acontecimiento está ligado a Jesús. En la perícopa misma, sólo el pronunciamiento de la mujer en 7.48 ofrece una pista de que el perdón tuvo lugar durante su encuentro con Jesús. El verbo en perfecto sugiere que el perdón ya había sido otorgado, si bien no sabemos con base en qué o cuándo sucedió. En todo caso, no hay indicación de que fuera precedido necesariamente por cualquier acción o expresión de penitencia por parte de la mujer.

Para la iglesia primitiva, no obstante, su gratitud era de hecho una señal de conversión o de un volver a Dios. La acción de arrepentimiento y el perdón, es decir, el volver a Dios y experimentar liberación de las ataduras del pecado, resumen el encuentro de la mujer con Jesús. Pero la historia en sí contiene un mensaje diferente, en virtud de las imágenes sociales y políticas vinculadas al contexto en que se lleva a cabo.

El relato, además de describir la confrontación de Jesús con la rectitud de quien lo hospeda, lo muestra sobrepasando las barreras del exclusivismo social, religioso y ético, mediante su asociación con personas despreciadas y pecadoras. La historia de Lc. 7.36-50 hace explícito lo que está implícito: que en cada caso la relación de Jesús con los marginados debe ser entendida como una declaración de "perdón" y de "liberación por la que esas personas son restauradas al lugar que les pertenece en la comunidad. Las cadenas que se rompen con el advenimiento de Jesús, son las cadenas que privan a la gente del lugar que les corresponde en la sociedad. Tales perícopas hacen eco de las imágenes del jubileo del "regresar" a Dios que se hallan en Levítico 25, lo mismo que las de Isaías 61 que indican la liberación de la cautividad y la celebración del reino escatológico de Dios, presente ahora en Jesús.

2. Perdón y curación (Mc. 2.1-12//Mt. 9.1-8//Lc. 5.17-26

Todas las historias de curaciones registradas en los evangelios pueden ser consideradas como manifestaciones de liberación de

poderes adversos al reinado escatológico de Dios. Se dan principal, aunque no exclusivamente, entre los "pobres". En la Palestina del siglo primero, la fe en los milagros era común entre las personas de las clases económicas humildes que no tenían dinero para pagar tratamientos médicos. Además, los hacedores de milagros eran el último recurso para aquellos que disfrutaban de bienestar económico, pero que se sentían desesperados y/o imposibilitados por causa de los caros e ineficaces esfuerzos de curación. Elisabeth Schüssler Fiorenza concluye:

> La fe en los milagros de Jesús debe entenderse como una protesta contra el sufrimiento físico y político. Eso les daba coraje para resistir los poderes destructivos de la vida en la sociedad a la que pertenecían [6].

En el relato de la curación del paralítico, sin embargo, la curación física o "liberación" de la enfermedad está implícitamente unida a la "liberación" o al "perdón" de los pecados. Mateo y Lucas parecen haber seguido la versión de la perícopa de Marcos, con algunas revisiones editoriales menores [7]. Lucas, además, ha mantenido el contexto marcano de la perícopa al presentarla como la primera de una colección de cinco historias de conflicto (Mc. 2.1-3.6//Lc. 5.17-6.11), y Mateo ha mantenido los primeros tres relatos juntos (Mt. 9.1-17), aunque luego varía el orden que hallamos en Marcos.

Los versículos introductorios en Marcos y Lucas colocan la historia en el contexto de una predicación o enseñanza en la que Jesús estaba rodeado por una multitud, detalle corroborado en el mismo relato (Mc. 2.4). La historia es compleja, incluye tanto una

---

[6] E. Schüssler Fiorenza, "Toward a Feminist Biblical Hermeneutics: Biblical Interpretation and Liberation Theology," en *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response*, editado por B. Mahan y L. D. Richesin (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981), 98. Ver además G. Thiessen, "Synoptische Wundergeschichten im Lichte unseres Sprachverhältnisses", *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gessellschaft* 65 (1976): 289-308. Para un examen de la serie de relatos de conflicto en Mc. 2.1-3: 6 desde la perspectiva de la crítica sociológica, ver E. Stegemann, "From Criticism to Enmity: An Interpretation of Mark 2: 1-3: 6", en *God of the Lowly*, edición de W. Schottroff y W. Stegemann, traducción de M. J. O'Connell (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1984), 104-17.

[7] La diferencia más significativa es la forma en que Mateo expresa la respuesta de la multitud, la cual sugiere que la humanidad en general (o al menos la iglesia) tiene autoridad para declarar el perdón, y posiblemente también para curar. Marcos y Lucas mantienen la atención sobre Jesús en su respuesta.

narración de la curación como una historia de conflicto centrada en dichos de Jesús sobre el perdón. El relato de la curación (Mc. 2.3-5, 11-12) recuerda otras historias de los evangelios sinópticos. Por sí misma es una historia completa. Comprende la identificación de la enfermedad del hombre, el proceso mediante el cual fue llevado a Jesús (2.3-4), las palabras de Jesús por las que declara su curación (2.11, y quizás 2.5), la evidencia de ésta (2.12a) y la respuesta de la multitud (2.12b).

No es claro si Mc. 2.5b, que se refiere al perdón de Dios para el hombre, debe considerarse parte de la historia de curación. Este versículo difiere de 2.6-10, donde el problema es la autoridad de Jesús para perdonar, lo que quizás refleja un debate entre la iglesia primitiva y la sinagoga acerca de la autoridad de la iglesia para declarar perdón en el nombre de Jesús. Desde un punto de vista literario tiene sentido la sugerencia de que 2.5b es parte de una historia original de curación, dado que presenta la forma en que están ligadas la historia de conflicto y el relato de la curación, esto es, el tema del perdón. Además, si la historia de la curación, incluyendo 2.5, refleja en realidad una reminiscencia en torno de un evento específico o típico de la vida de Jesús, sugiere la desagradable posibilidad de que él aceptó y actuó dentro del marco de la estructura de creencias contemporáneas que afirmaba que la enfermedad era un castigo por pecados cometidos. Aunque sería lógico que Jesús, como persona de su tiempo, tuviera tal punto de vista, difícilmente es una imagen de Jesús que la iglesia primitiva habría querido inventar. Si la relación entre el perdón y la curación origina en Jesús tal vinculación, refuerza la relación entre la *declaración* de perdón o liberación y la *acción* mediante la cual realiza la liberación de la esclavitud.

La historia de conflicto en el relato (Mc. 2.6-10) no podría haber circulado independientemente en su forma actual, ya que carece de contexto, de un acontecimiento que la origine y de una conclusión. En consecuencia, es claro que Marcos, o su fuente, no unió dos acontecimientos distintos. Existen tres posibilidades. Primera, la perícopa puede haber existido como una forma compuesta, la cual reflejaba tal vez un incidente real o típico de la vida de Jesús en el que palabras de perdón fueron pronunciadas en un contexto de curación, y donde esas palabras provocaron objeciones de parte de las autoridades religiosas. Un argumento en contra de esta posibilidad es el hecho de que la respuesta de "todos" los observadores (2.12), es una reacción poco creíble de parte de quienes con anterioridad habían acusado a Jesús de

blasfemia (2.7). Un argumento más fuerte contra la unidad original del pasaje es el hecho de que mientras la "fe" aparece en 2.5 como el factor que posibilita la curación, en la porción del conflicto la curación no se relaciona con la fe sino con el perdón. Las dos secciones del relato parecen desarrollar temas y principios teológicos diferentes.

Una segunda posibilidad es que la historia existiera en la tradición oral en su forma completa, como una historia construida sobre el dicho *huios tou anthropou* de 2.10. Cuando esta historia se combinó con la de la curación, su propio inicio y final habrían sido omitidos y otros detalles agregados, para ligarla de manera más específica a la historia de la curación. Si el relato de ésta incluía la afirmación sobre el perdón de 2.5b, es fácil que otra historia, cuyo punto central era el perdón, se le haya unido para enfatizar así ese tema por encima de la relación más tradicional entre la curación y la fe. No obstante, en la forma final de la perícopa detalles de la historia de curación (como la referencia a una persona paralizada y la camilla en la que fue traída) están entretejidos con el relato de conflicto (2.9-10). Este hecho presupone un trabajo editorial muy completo dentro de la historia de conflicto y no su simple inserción en medio del relato de la curación, como cabría esperar si los dos relatos hubieran sido independientes uno del otro en sus orígenes.

Una tercera posibilidad, que podemos ver como una variante de la anterior, es que Marcos, o el formulador de su fuente, compuso la porción del conflicto construyéndola quizá a partir del dicho de 2.10, para dirigirse al tema de la autoridad de la iglesia de perdonar pecados en el nombre de Jesús. El conflicto justificaría la práctica eclesiástica por un argumento basado aparentemente en la progresión de un evento mayor a uno menor (si la autoridad estaba presente para la más dificultosa curación, entonces esa autoridad también debía estar presente para perdonar), pero apelando a las acciones y a la autoridad de Jesús.

La tercera hipótesis es la más convincente porque deja pocas preguntas sin responder y exige pocas presuposiciones respecto a anteriores tradiciones o motivaciones del autor. Tanto la segunda como la tercera hipótesis explican por qué no todos los temas principales de la curación se reflejan en la sección del conflicto, como podríamos esperar si el pasaje fuese una unidad o una reflexión de un sólo incidente. A diferencia de la segunda hipótesis, la tercera explica el entretejido de detalles del relato de la curación con el del conflicto en 2.9-10, y provee un contexto en el cual

entender el dicho *huios tou anthropou*, es decir, en defensa de la autoridad de la iglesia para perdonar pecados con base en el ejemplo y la autoridad de Jesús, sin necesidad de recurrir a otros presupuestos acerca de la autenticidad o historicidad de varios tipos de dichos similares.

Si, entonces, la historia de la curación de 2.3-5, 11-12 es el eje alrededor del cual Marcos o su fuente construyó la perícopa, este eje proporciona evidencia de tradiciones acerca del ministerio de sanidad de Jesús, y también de la relación entre este aspecto de su ministerio y el motivo del perdón. Esta vinculación parece haber sido tan significativa, que Marcos desarrolla una defensa del ministerio de la iglesia como mediadora del perdón de Dios, con base en la argumentación de que el poder de Jesús sobre la parálisis física estaba unido a su autoridad sobre el pecado.

3. El perdón de la deudas

Podemos encontrar otra clave para comprender el significado del perdón en el mensaje de Jesús en la imagen de la cancelación de las deudas. El tema del perdón se expresa en términos de esta imagen en dos contextos: la parábola del siervo rencoroso (Mt. 18.21-35) y la petición de perdón en el Padrenuestro y en dichos relacionados (Mt. 6.12//Lc. 11.4; Mt. 6.14-15//Mc. 11.25-26).

3.1. La parábola del siervo rencoroso (Mt. 18.21-35)

Esta parábola se encuentra sólo en Mateo, y se destaca por el vocabulario y el estilo de este evangelista. Es probable que la parábola provenga de la fuente especial de Mateo (M), o que haya sido retrabajada posteriormente por éste [8]. Aparece al final de una colección de enseñanzas introducidas por una discusión entre los discípulos acerca de quién es el mayor en el reino de Dios (Mt.

[8] Es posible, si bien poco probable, que el relato provenga de Q. La parábola se halla al final de un bloque de material de Q (Mt. 18.10-22), no obstante es difícil imaginar por qué Lucas habría omitido esta parábola si tenía conocimiento de ella. El relato de Lucas que más se le acerca es el del mayordomo deshonesto (Lc. 16.1-9), pero las historias son demasiado distintas como para justificar la conclusión de que fueron desarrolladas a partir de una fuente común.

18.1). Mateo sigue a Marcos en mucha de esta discusión (Mt. 18.1-9//Mc. 9.33-50), y luego incorpora material adicional (Mt. 18. 10-35).

En el transcurso de la disputa, Marcos y Mateo presentan un primer catecismo de dichos ligados por palabras claves y por el tema de la conducta en la comunidad de los seguidores de Jesús. Mateo habla en 18.2-4 de "un niño" *(paidion)* como modelo para su relación con el reino de Dios, y como aquél que se debe recibir en nombre de Jesús. En 18.6, *ta paidia* se convierte en "los pequeños" *(hoi mikroi)*, a quienes no debemos "causar que tropiecen" *(skandalizo)*. En 18.7-9 se describe el peligro de "tropezar" a causa de nuestra mano, pie u ojo, pero en vez de continuar con el tema del "fuego", como en Marcos (Mc. 9.49-50), Mateo regresa al de los "pequeños" y su importancia, para introducir y concluir la parábola de la oveja perdida (Mt. 18.10-14). Mt. 18.15 cambia ligeramente el tema de "los pequeños" a nuestro "hermano" (palabra que aquí parece referirse a un miembro de la comunidad y no a un pariente), así como el tema de "causar la perdición de los pequeños" por el de "pecar". El asunto de los medios de la disciplina intraeclesiástica de quienes pecan (Mt. 18.15-20) se une al tema del perdón para con el otro y la otra (18.21-22). Luego, interpreta el perdón de forma más amplia, no con dichos acerca de la conducta humana, sino mediante las imágenes de las parábolas acerca del reinado de Dios (18.23-35).

El dicho sobre el perdón en Mt. 18.21-22 difiere de su paralelo en Lc. 17.4. En Lucas, el consejo de perdonar siempre y cuando el ofensor se arrepienta demanda mucho de las relaciones humanas, pero aun así es una guía realista para la conducta cotidiana. Mateo presenta el dicho no como una enseñanza originada por Jesús, sino como respuesta a la pregunta de Pedro acerca de los límites de nuestra obligación de perdonarnos los unos a los otros. La respuesta de Jesús implica que debemos perdonar tantas veces[9], que llevar la cuenta sería absurdo. Lo que Mateo sugiere con esta hipérbole y con la parábola que sigue es que el perdón no es una simple obligación ética, sino una expresión del reino de Dios presente en el corazón de la comunidad humana y de sus relaciones sociales.

---

[9] La forma adecuada de traducir el griego no es clara. Podría significar "setenta y siete" o "setenta veces siete". Ver la discusión de la versión de Marcos en R. E. Brown, K. P. Donfried y J. Reumannn (eds.), *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander: Sal Terrae, 1976), 102-103.

Los personajes de la parábola —el rey y el sátrapa— y el contraste entre la enorme deuda del sátrapa y lo poco que se le debía a él, evidencia el dominio del arte narrativo y la gran imaginación del narrador de la historia [10]. Aunque el rey es el primer personaje mencionado, el personaje principal es el sátrapa, y la historia se desarrolla alrededor de su situación: su desesperación, su promesa y luego su condición final, que resulta ser peor que al inicio [11]. Al principio de la historia la deuda es tan grande que no tiene esperanza alguna de poder pagarla y, por lo tanto, su solicitud de un plazo adicional debe entenderse como un acto de desesperación. La respuesta del rey es la única que puede ayudar al sirviente, es decir, la cancelación total de la deuda.

La respuesta del sirviente a su colega, luego de la acción tan noble del rey, resulta aún más ofensiva. Las palabras del deudor hacen eco del ruego del sátrapa ante el rey, pero la respuesta del sátrapa niega lo que era una solicitud razonable de tiempo adicional para cancelar una deuda pequeña [12]. Al saber de la acción del sátrapa, el rey responde de una manera que hace claro el objetivo de la parábola: porque el siervo no ha mostrado misericordia, su propia deuda es reinstaurada y es encarcelado sin esperanza de ser liberado. La nueva libertad inaugurada por la iniciativa del rey al cancelar la deuda, le es negada ahora al sátrapa, quien sólo quiere los beneficios de la libertad y no la tarea de establecer este mismo patrón en su relación con otras personas en una economía caracterizada por la gracia y el perdón.

---

[10] El castigo que se describe en Mt. 18.34 y la referencia a la venta del deudor, su familia y sus posesiones, puede también ser parte de esta hipérbole, pues es contrario a la práctica judía. Puede representar el esfuerzo del narrador por captar la atención de los lectores mediante la dinámica interna de la historia y sus vívidos detalles. Estos detalles, sin embargo, aun con adición de la referencia a un rey, podrían más bien señalar un origen gentil de la parábola. Ver W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community: Mt. 17,22-18,35* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1970), 214, 218; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 1981), 220.

[11] Crossan (*In Parables: The Challenge of the Historical Jesus* [New York: Harper & Row, 1973], 105-7) subraya la centralidad del personaje del sátrapa en su bosquejo de las tres escenas paralelas de la parábola. En cada escena hay tres episodios: el contexto (vv. 23-25; v. 28; v. 31), una solicitud de misericordia (v. 26; v. 29; vv. 32-33) y una respuesta (v. 27; v. 30; v. 34). El sátrapa es uno de los dos actores principales, salvo en uno de estos episodios (v. 31).

[12] No obstante, Jeremias (*Las parábolas de Jesús, op. cit.*, 221) observa que el estatus del segundo sirviente hace la solicitud de tiempo adicional tan irreal como la petición del sátrapa, puesto que éste era incapaz de pagar el dinero que debía.

El argumento del rey no es un argumento de mayor a menor que enfatiza el tamaño respectivo de las deudas. Enfatiza más bien el hecho de que ambas son una oportunidad para expresar misericordia. La enseñanza de la historia no es que siempre deberíamos perdonarnos por causa del horizonte infinito del perdón de Dios hacia la humanidad, en comparación con el cual cualquier deuda humana es insignificante. Tampoco tiene que ver con el otorgamiento de premios y castigos por una autoridad externa. El punto central es mostrar las opciones que tenemos en cuanto a las reglas que gobiernan nuestra vida, y las consecuencias de elegir según el viejo orden por encima del nuevo. Recibir perdón de nuestras deudas, y no ser capaces de perdonar a otras personas, es negar la nueva economía de gracia en favor del viejo orden en el que las ataduras y las obligaciones que resultan en endeudamiento siguen vigentes.

Mateo presenta esta parábola como la consecuencia *(dia touto)* del dicho anterior acerca del perdón (18.22). Así, el dicho mismo vislumbra un nuevo reino u orden en el que recibir el mensaje de "liberación" o "perdón" como don y obligación es condición para la participación. Si la parábola fuese sólo una ilustración de ese dicho, el resultado lógico sería perdonar al sátrapa su incapacidad de perdonar al otro sirviente. Sin embargo la parábola interpreta el proverbio colocándolo en el contexto del reino de Dios, cuya inauguración es marcada por el perdón y la liberación de los patrones de endeudamiento y obligación por los que se mantiene el viejo orden. La resistencia humana a vivir con esta consecuencia de la cancelación de viejos patrones no es un pecado imperdonable. Más bien constituye una auto-exclusión del reino de Dios y de la vida caracterizada por la gracia y la liberación, que son los verdaderos distintivos del reino.

3.2. Dichos acerca del perdón de las deudas (Mt. 6.12//Lc. 11.4; Mt. 6.14-15//Mc. 11.25-26)

El tema del perdón de las deudas aparece también en la segunda petición del Padrenuestro (Mt. 6.12//Lc. 11.4), y en dichos similares en Mateo y Marcos. Estos dichos establecen un vínculo entre el perdón de Dios a la humanidad y el perdón de las personas entre sí. Para comprender la naturaleza de tal relación debemos observar la relación entre las palabras "pecados" y "deudas", y las expresiones con las cuales Mateo y Lucas vinculan las dos

partes de la oración del Padrenuestro. La versión de Mateo presenta las palabras "deudas" *(ta opheilemata)* y "deudores" *(tois opheiletais)* en ambas partes de la petición. Lucas usa un lenguaje similar en el participio del verbo *opheilo* en la apódosis, pero rompe el paralelismo al referirse a "pecados" *(tas hamartias)* en la prótasis.

El verbo *opheilo* y los sustantivos relacionados al mismo no ocurren con frecuencia en los evangelios sinópticos y, cuando aparecen, casi siempre aluden a una obligación económica o legal (Mt. 18.24-34; 23.16, 18; Lc. 7.41; 13.4; 16.5,7; 17.10). El uso de la palabra "pecados" en Lucas, o en la versión del Padrenuestro en la cual se basa, se puede entender de cara a una propuesta de reconstrucción de una posible versión hebrea o aramea de la petición. Los dos pares de términos por lo general propuestos en tales reconstrucciones, *hob/hoba* y *nesi/massa ah*, tienen un significado tanto financiero como ético: se refieren a "deudas" y a "pecados" [13]. No sabemos si Mateo y Lucas eran conscientes de estos dos niveles de significados, pero ambos están representados en las dos versiones de la oración. Lucas los presenta en la petición de la oración. Mateo introduce la palabra "transgresor" *(paraptomata)*, otra posible traducción de las palabras semíticas, en la expansión de la petición en 6.14-15, después de referirse a "deudas" y "deudores".

En cuanto al estilo de la oración, es razonable suponer que tanto Mateo como Lucas se alimentaron de las tradiciones litúrgicas de sus comunidades. El hecho de que únicamente en Mt. 6.14-15//Mc. 11.25-26 encontremos la palabra "transgresor" en los evangelios sinópticos, sugiere que Mateo pudo haber tomado estos versículos de los dichos en Marcos. Mateo parece haber extendido el dicho en dos afirmaciones paralelas, una positiva y la otra negativa, acerca de la interrelación entre el perdón divino y el perdón humano [14]. Para Mateo, entonces, los dichos marcanos interpretan las implicaciones éticas de la petición en la oración anterior. Tal significado ya estaba presente en la versión de Lucas, y esto podría explicar su omisión del dicho de Marcos.

---

[13] J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1974), 227; J. Carmingnac, *Recherches sur le "Notre Pere"* (Paris: Letouzey & Ane, 1969), 396; J. J. Petuchowski and M. Brocke, (eds.), *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy* (New York: Seabury Press, 1978), pieza frontal. Ver, además, R. E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer", *TS* 22 (1961): 200.

[14] La evidencia del manuscrito indica que Mc. 11.26 es una adición secundaria hecha por un escriba. En efecto, la tercera edición de *UBSGNT* considera la omisión "virtualmente segura", y le da una calificación de "A" en el aparato crítico.

La tradición de enfocar el paralelo entre "deudas" y "pecados" o "transgresiones" en la petición del Padrenuestro, sugiere que la petición se fundamenta en una argumentación que va de mayor a menor. Según esta interpretación, se nos exige perdonar las ofensas menores cometidas contra nosotros por otras personas, porque Dios nos perdona ofensas mucho mayores. Varias teorías de expiación están relacionadas con esta interpretación, y señalan a Cristo como aquél en quien la "deuda" del pecado humano ha sido cancelada o pagada. Entonces, siendo que esta gran deuda contra nosotros ha sido satisfecha, estamos obligados a perdonar a los demás.

Sin embargo, la gramática de ambas versiones de la petición sugiere un problema con esta interpretación. El problema se centra en las conjunciones con las que los escritores introducen la segunda parte de la petición. El "como también" (*hos kai)* de Mateo, seguido por un verbo en el tiempo aoristo, sugiere una semejanza en la forma o una relación proporcional entre el perdón que se le pide a Dios y lo que la persona que ora ha hecho o está haciendo. El "porque también" *(kai gar)* de Lucas, seguido por un verbo en el presente, parece indicar que el patrón del comportamiento humano es un modelo, una razón para, o hasta la causa de, la respuesta de perdón por parte de Dios. Ninguna de las versiones de la petición sustenta el argumento tradicional del gran acto de Dios, y por ende la obligación menor de la humanidad; el significado de cada versión por sí sola es enigmático. Sobre bases gramaticales, por tanto, la petición deja sin resolver el problema de la relación entre el perdón divino y el humano.

La salida del dilema es restaurar la petición al contexto de toda la oración. Ya que el Padrenuestro es una oración que pide el establecimiento del reino de Dios, la petición en relación al perdón debe ser considerada en el contexto de ese reino. El tema es similar al presentado por la parábola de Mt. 18.23-35, donde el reino de Dios se asocia con modelos o ritmos de perdón, como dádiva y como mandato. Por consiguiente, también en el Padrenuestro nuestra oración por el reino de Dios incluye una petición por una "economía" caracterizada por el perdón, y una afirmación de nuestro compromiso de participar en tal economía como la persona que es perdonada y que a la vez perdona.

Es evidente que estas palabras son "buenas nuevas" para aquellos cuyas "deudas", ya sea delante de Dios o con otras personas, los mantienen cautivos y les niegan la plenitud de la vida. Entre ellos están, con seguridad, las personas marginadas

por sus semejantes, con quienes Jesús a menudo disfrutó la mesa comunitaria. Entre ellos también están los atrapados en el círculo vicioso de las deudas, en la lucha por sobrevivir con ingresos por debajo del nivel de subsistencia. La imagen del reino de Dios que empieza precisamente con el rompimiento de este modelo tan deshumanizante, apoya la afirmación teológica de que Dios, de hecho, reclama soberanía sobre todos los aspectos de la vida, y que el advenimiento del reino de Dios es sin duda un acontecimiento de liberación que alcanza hasta los niveles más básicos de la vida humana [15].

Las personas para las que tal palabra sería una mala nueva, son también fáciles de reconocer. En términos religiosos, son aquellos y aquellas comprometidas con una vida de rectitud y obediencia a los requerimientos religiosos codificados en la Torá o en la tradición cristiana. En términos sociales y políticos, son las personas beneficiadas por los patrones de endeudamiento que caracterizaban los negocios cotidianos. Estas "deudas" son tanto económicas, como igualmente los patrones deshumanizantes de las obligaciones inherentes a los papeles sociales y las categorías que definen la participación en las instituciones sociales y políticas. En otras palabras, los privilegiados son confrontados en sus pretensiones de estatus y amenazados en su seguridad.

Para estas personas el Padrenuestro resulta ser una oración difícil, porque como oración pide el establecimiento del reino de Dios, afirma el hecho de que entre el presente humano y el futuro de Dios se da una proclamación de "liberación". La petición sobre el "perdón de las deudas" retrata de manera condensada y económica el cambio radical en las relaciones y la conducta que es exigido y posibilitado en el reino de Dios proclamado por Jesús el Cristo.

---

[15] Con su lectura materialista de las preocupaciones sobre la purificación que están detrás del tema de la mesa comunitaria de Jesús, Belo (*A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, traducida por M. J. O'Connell [Maryknoll, New York: Orbis Books, 1981], 109-10) interpreta todos los relatos acerca de la mesa comunitaria de Jesús con los excluidos como instancias del perdón de los deudores y como parte de una cancelación más amplia del sistema de deudas sobre el que considera que se basa la sociedad palestina.



Capítulo VI

Imágenes del jubileo entretejidas El Padrenuestro y sumarios acerca de Jesús

Las imágenes de "liberación" o de "perdón", de "buenas nuevas a los pobres" y de Jesús como heraldo del reino de Dios, se encuentran entretejidas en los muchos sumarios que definen el significado de Jesús y funcionan como transiciones dentro del relato del evangelio. Estas mismas imágenes se encuentran en el Padrenuestro. Esta colección de textos completa la figura que se ha ido desarrollando del papel de las imágenes del jubileo en la ética y la cristología en los evangelios sinópticos. Es además el dato final que sustenta las conclusiones críticas e histórico-teológicas sobre las cuales podemos basar una respuesta contemporánea.

1. El Padrenuestro como oración del jubileo

Mateo y Lucas presentan versiones ligeramente diferentes de la oración que Jesús enseñó a sus discípulos. Las dos versiones podrían reflejar dos ocasiones diferentes, o tradiciones distintas, que recuerdan una sola ocasión y oración. Las diferencias también podrían haber surgido de adaptaciones de una tradición común de la oración por uno o ambos escritores, por razones teológicas o de estilo, o para reflejar la práctica litúrgica de una comunidad particular. La última posibilidad parece ser la más viable. Consideraciones estéticas como la cadencia y el paralelismo de las peticiones que componen la oración de Mateo, indican con mayor claridad un contexto litúrgico en comparación con la forma más sencilla de Lucas. Por otro lado, Lucas usa el presente en vez del imperativo aoristo en las primeras dos peticiones que se encuentran en primera persona plural ("danos hoy nuestro pan de cada día" y "perdónanos nuestros pecados"), lo que parece relacionar la oración con la vida cotidiana de la comunidad a la que escribió, y restarle énfasis al tono escatológico que hallamos en Mateo. La versión de Lucas refleja un mayor trabajo de redacción en la petición de perdón, donde "pecados" y "deudas" se unen en la petición de la oración [1].

La oración se divide de modo natural en dos partes. En la primera, las peticiones se refieren a las actividades de Dios en general, y en la segunda parte reflejan preocupaciones humanas

---

[1] Aunque la forma de la oración en ambos evangelios refleja los intereses teológicos y litúrgicos de la iglesia primitiva, semejanzas de forma y contenido entre el Padrenuestro y las oraciones judías sugieren que éste se remonta a un contexto judeo-cristiano, y quizás al judaísmo pre-cristiano o aun a Jesús mismo. Por ejemplo, la forma de la oración como un todo, y en particular sus peticiones iniciales, se asemeja al *Kaddish:* "Exaltado y santificado sea su gran nombre en el mundo que creó según su voluntad. Que su reino gobierne en tu vida y en tus días, y en la vida de toda la casa de Israel, con prontitud. Loado sea su gran nombre por toda la eternidad. Que así sea: Amén". Las peticiones de perdón y pan, son similares a las sexta y novena bendiciones del *Shemoneh 'Esreh*, y la petición final común del Padrenuestro hace eco de uno de los temas principales de esa oración. Ver J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento. La predicación de Jesús* (Salamanca: Sígueme, 1974), 228-229; E. Lohmeyer., *"Our Father": An Introduction to the Lord's Prayer*, traducida por J. Bowden (New York: Harper & Row, 1965), 302-4. Para discusiones acerca de las implicaciones teológicas y éticas del Padrenuestro, ver M. H. Crosby, *Thy Will Be Done: Praising the Our Father as Subversive Activity* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1977), y D. M. Shriver, Jr., *The Lord's Prayer: A Way of Life* (Atlanta: John Knox Press, 1983).

específicas. El primer grupo de peticiones representa el deseo de que el reino escatológico de Dios sea establecido, y el segundo grupo se dirige a las preocupaciones humanas y a las experiencias que se anticipan con la venida de este reino.

Lucas presenta dos oraciones "al padre": "santificado sea tu nombre" y "venga a nosotros tu reino". Mateo tiene una tercera: "hágase tu voluntad" [2]. Estas tres peticiones se refieren al tema de la soberanía divina. Que el nombre de Dios sea santificado significa que la gloria del nombre en sí, y por tanto la gloria de quien lo lleva, sea revelada. Esta gloria suele identificarse con el poder de Dios que actúa para la liberación y redención de su pueblo, y en ese sentido también se refiere al establecimiento del reinado de Dios [3]. La segunda de las peticiones comunes a ambos evangelios es una oración que clama específicamente por el advenimiento del reino de Dios. La petición paralela en Mateo, que alude a la voluntad de Dios, refuerza la imagen de Dios como soberano activo, y el cielo y la tierra como el ámbito de la autoridad de Dios. La petición de Mateo no sólo expresa sometimiento al gran poder de Dios, sino también consentimiento al cumplimiento comprensivo de su voluntad, de acuerdo con la santidad del nombre de Dios y del establecimiento del reino. No expresa resignación, sino un volverse hacia Dios con esperanza y anhelo [4].

La petición del pan es la primera de las peticiones "nuestras". Es enigmática a causa de la palabra *epiousios*, cuyo significado no es claro, y por las diferencias en el tiempo del verbo y la

[2] Tanto en las peticiones comunes como en la tercera petición de Mateo, los verbos están en voz pasiva, lo que probablemente es un "pasivo divino", suponiendo que Dios es el agente. Es a este Dios a quien se le pide efectuar la gloria, el reino y la voluntad que expresan los anhelos humanos más profundos.

[3] A. Deissler, "The Spirit of the Lord's Prayer in the Faith and Worship of the Old Testament", en *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy*, editada por Petuchowski and Brocke (New York: Seabury Press, 1978), 7-8. Notar también la combinación de los temas de la soberanía de Dios y el honor del nombre divino en Za. 14. 9.

[4] La palabra para "voluntad" *(to thelema)*, y palabras relacionadas, están entre las más usadas en los LXX para traducir la palabra hebrea *rason*, que se encuentra en el texto jubileico de Is. 61.2 en referencia al "año agradable del Señor". Los LXX utilizan los siguientes términos para traducir *rason*, *thelema* y palabras relacionadas: Sal. 29(30).5-8; 39.8(40.9); 102(103).21; 142(143).10; 144(145).19; Pv. 8.35; 1Cr. 15.15; Est. 1.8; Dn. (LXX) 8.4; 11.16,36.
Dektos ("aceptable"): Ex. 28.34(38); Lv.1.3; 19.5; 22.19-21, 29; 23.11; Dt. 33.16,23; Pv. 11.1; 12.22; 14.19; 15.18; 16.13; Ml. 2.13; Is. 49.8; 56.7; 58.5; 60.7; 61.2; Jr. 6.20.
Eudokia ("placer"): Sal. 5.12(13); 18.14(19.15); 50.18(51.20); 68.13(69.14); 88.17(89.18); 105(106).4; 144(145).16.

formulación de las palabras entre ambas versiones. Cualquiera que sea el significado exacto del adjetivo *epiousios* [5], el "pan" parece referirse a aquello que sostiene o redime la vida, y para lo cual la humanidad debe contar con la providencia divina. Contiene así ecos del pan del banquete mesiánico y del maná con el que los israelitas subsistieron en su peregrinaje por el desierto (Ex. 16.4; Sal. 78.24). El pan trae a la mente el don de Dios del cumplimiento escatológico, y además su presencia y cuidado constante de su pueblo [6].

La última petición común del Padrenuestro (junto con la petición adicional de Mateo) debe entenderse en un contexto de anticipación y transición, en el que aún se ora por la venida del reino escatológico de Dios, pero en el que los acontecimientos que marcan su impacto sobre la experiencia humana ya han sido proclamados. La "tentación", o con más exactitud la "prueba" (*ho peirasmos),* hace referencia, en dicho caso, al tiempo de juicio tradicionalmente asociado con el final de los tiempos, y el "malvado" (o "mal" en el sentido de un poder virtualmente personificado) se refiere a aquél contra quien se lucha en la batalla por la soberanía final [7].

---

[5] Ver la discusión de las varias interpretaciones tradicionalmente asociadas con la petición de pan, y en particular con el adjetivo *epiousios,* en R. E. Brown, "The Pater Noster as an Eschatological Prayer", *TS* 22 (1961): 195-99. Como Brown indica, la referencia a "dar pan" es poco común en los evangelios. Además de esta petición en el Padrenuestro, se encuentra sólo en el contexto de la Ultima Cena (Mt. 26. 26//Mc. 14.22//Lc. 22.19) y en la alimentación de la multitud por Jesús (Mt. 14.19// Mc. 6.41//Lc. 9.16; Mt. 15.36//Mc. 8.6; Jn. 6.32). Este último incidente tuvo asimismo connotaciones eucarísticas en la iglesia primitiva, lo que puede verse sobre todo en el discurso del "pan de vida" asociado con el mismo en el evangelio de Juan.

[6] Brown, *op. cit.*, 197-98; Lohmeyer, *op. cit.*, 158; Carmignac, *Recherches sur le "Notre Père"* (Paris: Letouzey & Ané, 1969), 192, 216-17. Una vez más, como en la petición de perdón, Mateo usa un aoristo imperativo lo que sugiere un único evento decisivo, mientras que el presente imperativo de Lucas, junto con su referencia a "cada" día en vez de "este" día, indican una acción que continúa o se repite. Las dos versiones de la oración, por ende, apuntan a dos posibles interpretaciones de la petición: la petición por la intervención escatológica de Dios (Mateo), y por la presencia continua de Dios (Lucas). El contexto más amplio de la oración, y en especial el tono que establecen las primeras dos (o tres) peticiones, favorece la versión de Mateo como más acorde con el significado original, en tanto que podemos entender la versión de Lucas como una adaptación que responde a una inquietud acerca de la vida cotidiana de la iglesia primitiva.

[7] En la petición común el verbo es un subjuntivo de prohibición (BDF, 172.335; 173.337), y debe entenderse dentro del sistema semítico de verbos causativos. Podría entonces significar "cáusenos no ser llevados a la tentación (o 'a la prueba')",

Si bien es evidente que el Padrenuestro tiene un énfasis escatológico, la pregunta específica que permanece es ¿hasta qué punto se la puede considerar legítimamente como una oración de jubileo? El lenguaje y las imágenes de la petición por el perdón de las deudas están asociados con claridad con las tradiciones del jubileo. Pero esta petición por sí sola no justifica una interpretación de toda la oración a la luz de estas tradiciones. Debemos examinar las peticiones restantes con el propósito de identificar imágenes del jubileo en ellas. Las primeras tres peticiones, dirigidas al establecimiento del reino y la voluntad de Dios, no se expresan en un lenguaje exclusivo de las tradiciones del jubileo. Por otro lado, su enfoque acerca de la venida del reino de Dios es consecuente con las tradiciones del jubileo, entre otras, en el sentido de que imágenes del jubileo en otras partes de los evangelios sinópticos forman parte de la proclamación inaugural del reino de Dios.

Podríamos quizá esperar que las peticiones "nuestras" estuvieran más cercanas a las imágenes del jubileo, ya que enfocan el lado humano del advenimiento del reino de Dios, así como en otra partes de los evangelios las imágenes del jubileo se refieren a la experiencia humana de un encuentro con la proclamación de este reino. La petición de pan no tiene paralelos directos en ninguna de las frases de Is. 61.1-2, y por ende no puede considerarse evidencia directa de la influencia de las tradiciones del jubileo de las Escrituras hebreas. No podemos sin embargo descalificar esta pregunta con tanta facilidad, porque el banquete mesiánico como metáfora del reino de Dios está presente en pasajes que describen "las buenas nuevas para los pobres", en particular en Lucas 14. Además, esta petición hace eco de otros pasajes relacionados con Is. 61.1-2, como las bienaventuranzas, que incluyen la bendición de alimentos para los hambrientos como una de las manifestaciones del reino de Dios. De esta manera, aunque la petición de pan no refleja primordialmente las tradiciones del jubileo, es no obstante consistente con ellas, en especial con el anuncio de las "buenas nuevas para los pobres".

La petición final de la versión lucana de la oración y las últimas dos peticiones en la versión de Mateo, reflejan otras tradiciones asociadas con la victoria escatológica de Dios. La relación entre estas peticiones y la noción del reino de Dios es tenue. No

---

en vez de "no nos causes ser llevados...". Esa petición, por tanto, está en conformidad con las anteriores que afirman el poder de Dios y su intención salvífica, la cual la persona que ora espera compartir.

pueden por consiguiente ser utilizadas como evidencia del carácter jubileico de la oración, pero sí son consistentes con el sentido escatológico general de la misma.

En resumen, el Padrenuestro es una oración escatológica semejante a otros pasajes en los evangelios sinópticos en los que el advenimiento del reino de Dios se representa con imágenes reminiscentes de las tradiciones del jubileo en las Escrituras hebreas. En la oración, las peticiones por el establecimiento del reino de Dios son seguidas por otras dirigidas a las expectativas del pueblo acerca de las implicaciones de ese reino, así como en las tradiciones del jubileo en las Escrituras hebreas se presentan afirmaciones sobre la acción y soberanía de Dios seguidas por declaraciones acerca de la responsabilidad humana. El énfasis de la oración recae sobre el momento culminante en el que se efectúa el cambio del viejo al nuevo orden. Si bien el reino por el cual se clama es claramente el reino de Dios y no algo que evoluciona a partir de las acciones humanas, su venida tiene consecuencias para los seres humanos y la sociedad. Estas consecuencias incluyen la necesidad de participar en los ritmos de "perdón" y de respuesta a "las buenas nuevas para los pobres" simbolizados en la petición por el pan. Aunque no sea apropiado referirse al Padrenuestro como una oración jubileica en el sentido estricto de poder identificar cada una de sus peticiones con un texto jubileico específico, es una oración jubileica dado que expresa en forma condensada y litúrgicamente simbólica imágenes comunes a las tradiciones del jubileo de las Escrituras hebreas que se encuentran en otras partes de los evangelios sinópticos.

2. Sumarios acerca de Jesús

Los tres evangelios sinópticos contienen sumarios en los que se hallan entrelazados el tema y las imágenes del jubileo. Estos sumarios, probablemente elaborados por los mismos escritores del evangelio, forman puentes literarios entre perícopas individuales y unidades más grandes tomadas de diversas fuentes. A pesar de la considerable variedad de detalles, estos sumarios de transición, introducción y conclusión, son evidencia de la combinación acostumbrada de ciertos términos y tipos de actividades utilizados para resumir el mensaje y el ministerio de Jesús. Normalmente incluyen una referencia al reinado de Dios, como objeto directo de verbos de proclamación o como parte de lo que

es llamado la "proclamación" de Jesús o las "buenas nuevas". Las curaciones o la expulsión de demonios se mencionan a menudo como evidencia del poder transformador de este reino. En todos, menos uno, de los sumarios que no hacen referencia a curaciones o exorcismos, se alude al "arrepentimiento" o al "perdón". Uniendo las referencias a la proclamación del reinado de Dios con aquellas sobre las acciones de Jesús y las palabras de "liberación" de varias formas de ataduras o deudas, estos sumarios hacen eco de los temas del jubileo de Is. 61.1-2, de modo especial según aparecen en otras perícopas de los evangelios sinópticos.

Es poco probable que los escritores de los evangelios hayan perpetuado de manera consciente las tradiciones jubileicas mediante el uso de este tipo de sumarios, sobre todo por su distancia de la antigua Palestina y de las tradiciones de las Escrituras hebreas. Estas declaraciones más bien parecen haber servido para resumir lo que los escritores de los evangelios y los compiladores de sus fuentes entendieron como el mensaje y significado de Jesús para su tiempo y para la iglesia primitiva. Estas declaraciones podrían reflejar asimismo la forma en que el propio Jesús resumía su obra, a saber, como heraldo del reinado escatológico de Dios. Por supuesto no podemos establecer con certeza esta posibilidad, ni tampoco el grado de conciencia de los escritores de los evangelios en cuanto a las raíces jubileas de estas imágenes.

La frecuencia y ubicación de los sumarios que contienen imágenes del jubileo, y las imágenes específicas que cada declaración contiene, están indicadas en la tabla 1. En Mateo y en Marcos, todas ocurren antes del relato de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo (Mt. 16.23//Mc. 8.27-33//Lc. 9.18.22). En Lucas, encontramos tres después de esta perícopa. Esto podría indicar que Marcos y Mateo habrían considerado tales declaraciones como representativas de la primera parte del ministerio de Jesús, hasta que se definiera con mayor claridad su identidad cristológica. Lucas, por otro lado, parece considerar apropiado utilizar dichos resúmenes a lo largo de todo su evangelio.

Los tres evangelios sinópticos relacionan estos sumarios no sólo con Jesús, sino también con el trabajo de Juan el Bautista y de los discípulos. La asociación de tales declaraciones con el trabajo de los discípulos es particularmente significativa en Lucas, donde aparecen tres veces con relación a la actividad de los discípulos durante la vida de Jesús y forman parte de las instrucciones (Lc. 24.47) que el Cristo resucitado dio a los "once... y aquellos que estaban con ellos" (Lc. 24.33). Lucas relaciona estos temas de

Tabla No. 1

Sumarios que contienen imágenes del jubileo

Clave: Imágenes del jubileo

a.	"el reino de Dios"	e.	sanidad/curación
b.	"proclamar las buenas nuevas" (*euaggelizomai*)	f.	exorcismo
c.	"la proclamación de las buenas nuevas" (*euaggelion*)	g.	"liberación" o "perdón"
		h.	"arrepentirse"
d.	"proclamar" (*kerysso*)	I.	"arrepentimiento"

Textos		Imágenes
Mt.	3.2[1,5]	a,h
	4.17	a,d,h,
	4.23	a,c,d,e
	9.35	a,c,d,e
	10.7	a,d,e
	12.28[5]	a,f
Mc.	1.14-15	a,c,d,h
	1.39	d,f
	3.14-15[2]	d,f
	6.12-13[3]	d,e,f
Lc.	4.43	a,b,d
	8.1	a,b,d,e,f
	9.1-2[2]	a,d,e,f
	9.6	b,e
	9.11	a,d ("hablar"), e
	10.9[4,5]	a,e
	11.20[5]	a,f
	24.47	d,g,i

[1] Se refiere al ministerio de Juan el Bautista.
[2] Se refiere a la comisión encargada a los Doce.
[3] Resume la obra misionera de los Doce.
[4] Se refiere a la comisión encargada a los Setenta.
[5] Lugares donde no hay palabras de proclamación relacionadas con el "reino de Dios", pero donde el dicho en sí es un anuncio o una proclamación.

manera más explícita con la misión de la iglesia primitiva, tanto en los sumarios acerca del *kerygma* de la iglesia como en sermones atribuidos a los apóstoles en el Libro de Hechos (1.3; 2.38; 3.19; 5.30-31,42; 8.12; 10.34-43; 13.32, 38-39; 14.7; 26.16-18). Los temas de "arrepentimiento" y "perdón" que aparecen en Lc. 24.47, también están presentes en Hechos, donde el "perdón" se asocia con la persona o el nombre de Jesús [8].

El reino de Dios es mencionado únicamente en un sumario en Marcos, pero se encuentra con frecuencia en versículos paralelos en Mateo y Lucas. Es difícil saber por qué Marcos no lo incluye, dado que es claro que estaba consciente del papel primordial que este tema tenía en la predicación de Jesús. Su presencia en Mateo y Lucas parece indicar su conciencia de que el reino de Dios ciertamente era el foco de la atención de Jesús, y por ello debía ser mencionado en un sumario respecto a su actividad y el significado de la misma.

En ninguno de los sumarios encontramos ningún contenido referente al "reino de Dios". Simplemente es "predicado" *(kerysso)* o "proclamado como buena nueva" *(euaggelizomai)*. Al igual que en las parábolas que aluden al reino de Dios con lenguaje imaginativo y simbólico, o que capturan el drama del reino de Dios en colisión con la predicibilidad del viejo orden, también en estos sumarios lo importante es el hecho de la soberanía de Dios, y no una descripción limitante respecto a su naturaleza. La novedad y libertad de la actividad de Dios permanecen incircunscritas. Al enfocar los sumarios la proclamación o inminencia del reino de

[8] No podemos hablar de la presencia de imágenes del jubileo en el libro de los Hechos en el mismo sentido que en los evangelios sinópticos. Mientras que en los evangelios las imágenes del jubileo apuntan a una declaración de "libertad" y de "buenas nuevas" que la humanidad encuentra en la proclamación del reino de Dios por Jesús, en Hechos el lenguaje está asociado con las imágenes del jubileo y los textos se centran en la proclamación de, o acerca de Jesús. El hecho de que los textos y las imágenes del jubileo se usan en la proclamación acerca de Jesús aun sin su significado jubileico, sugiere que su vínculo con Jesús viene de antes de la confesión de Jesús por la iglesia primitiva representada en Hechos. De hecho, esta asociación puede remontar a las tradiciones que provienen de las mismas enseñanzas de Jesús. Por otro lado, en la literatura de la iglesia, la interpretación cristológica de las imágenes y los textos del jubileo probablemente se efectuó con anterioridad a su reintegración con las historias recordadas, enseñazas y otras tradiciones que surgen del ministerio de Jesús. Más tarde, entonces, esas categorías y significados tempranos volverían a aparecer en la proclamación de la iglesia, en el proceso de la unificación de las tradiciones del evangelio para formar una imagen más amplia del ministerio y las enseñanzas de Jesús.

Dios, los evangelistas mantienen la atención de sus lectores sobre la experiencia de las personas cuando tienen un encuentro con el reino. De esta forma enfatizan los acontecimientos que marcan el final del viejo orden por medio de las acciones y la proclamación del heraldo que declara la inauguración del reino de Dios, en el cual todas las cosas son hechas nuevas.

3. Conclusión

La evidencia presentada en este capítulo y los tres anteriores demuestra que hay pasajes que contienen imágenes del jubileo en cuatro de las fuentes generalmente reconocidas de los evangelios sinópticos (Marcos, Q, M y L), y en sumarios que es probable que sean las contribuciones de los mismos escritores de los evangelios [9]. De estas fuentes, Q contiene el mayor número de pasajes con imágenes del jubileo. Lucas no sólo tiene el mayor número de estas imágenes, en comparación con Mateo y Marcos, sino que también estos pasajes tienen mayor preeminencia por su ubicación en el evangelio, tal como el retrato inaugural de Jesús (Lc. 4.16-30) y la comisión del Cristo resucitado (Lc. 24.47). Además de hallarse en todas las fuentes y en las contribuciones de los evangelistas, las imágenes del jubileo se presentan en una variedad de formas dentro de las fuentes más amplias. Estas

[9] Las imágenes del jubileo aparecen distribuidas en las cuatro fuentes de los evangelios sinópticos de la siguiente manera:

Marcos	Q
Mt. 9.1-8//Mc. 2.1-12//Lc. 5. 17-26	Mt. 5.3-6, 11//Lc. 6.20-22
Mt. 19.16-22//Mc. 10.17-22// Lc. 18.18-23	Mt. 6.9-13//Lc. 11.2-4
Mt. 6.14-15//Mc. 11.25	Mt. 11.2-6//Lc. 7.18.23
Mt. 26.6-13//Mc. 14.3-9	Mt. 22.1-10//Lc. 14.15-24
	Lc. 4.16-30(?)

M	L
Mt. 18.21-35	Lc. 7.36-50
	14.12-14
	16.19-31
	19.1-10

imágenes constituyen dichos centrales en varios relatos y se encuentran en diversas parábolas, en la oración del Padrenuestro y en las enseñanzas de Jesús. Figuran además en relatos de la comunidad de marginados y pecadores de la mesa de Jesús.

Esta evidencia apoya la conclusión de que es probable que las imágenes del jubileo figuraran en las enseñanzas y en el ministerio del propio Jesús. A pesar de la amplitud de esas imágenes, es poco lo que podemos saber acerca de *cómo* ellas figurarían en el ministerio de Jesús. Los evangelios no ofrecen evidencia de un evento particular en el que se pueda tener certeza de que Jesús presentó un programa de jubileo como parte de su agenda. No existe evidencia de que Jesús identificase un año particular como un año de jubileo, según el modelo del Levítico 25.

No podemos, por supuesto, obligar a que todo el mensaje y las actividades de Jesús concuerden con un modelo del jubileo, como si ésta fuese la única imagen por la cual dirigía su ministerio. Tampoco podemos suponer que de forma deliberada él usó las imágenes del jubileo para interpretar para sus discípulos, oponentes u observadores, los eventos en los que participaba. En efecto, no hay seguridad de que Jesús era consciente de que las imágenes de "buenas nuevas a los pobres" y de "liberación" o "perdón" estuviesen asociadas con las tradiciones del jubileo. El pudo haberlas incluido simplemente sobre la base de su papel en Is. 61.1-2 y pasajes relacionados, que señalan la transformación asociada con el reino de Dios.

Es justo en el contexto de su anuncio del reino de Dios, que debemos entender el mensaje de Jesús de "buenas nuevas para los pobres" y de "liberación" de la esclavitud de las antiguas autoridades —en otras palabras, su proclamación de un jubileo—. En la medida en que Jesús reconoció que el reino escatológico de Dios estaba al alcance de la mano, convocó al pueblo a afirmar la autoridad y voluntad soberanas de Dios. Esto significó responder, en primer lugar, al edicto que otorgaba buenas nuevas y bendición a los varios grupos relacionados con "los pobres" y la liberación de varias formas de esclavitud a leyes, poderes y autoridades pertenecientes al viejo orden. El mensaje de Jesús que marca la experiencia de la humanidad en la frontera con el reino de Dios, fue *en efecto* un mensaje de jubileo, aunque ésta no fuera su *intención* explícita. Como tal, tuvo el efecto de hacer pronunciar una sentencia sobre los poderes que impedían el ejercicio del nuevo reino de Dios, que tocaría, transformaría y redimiría todo el orden creado.

Así como es difícil saber cómo y hasta qué punto la proclamación del jubileo fue escogida y reconocida de forma delibera como tal por Jesús, también es difícil saber si los escritores de los evangelios o sus fuentes incorporaron de manera consciente imágenes enraizadas en las tradiciones del jubileo, o si sencillamente las reprodujeron sin tener conciencia de sus raíces. Es claro, no obstante, que la presencia de estas imágenes fue suficientemente persuasiva o penetrante como para ser preservadas en todos los evangelios sinópticos, y que figuran con preeminencia en la identificación y definición de Jesús como el Cristo, en especial, aunque no de modo exclusivo, en el Evangelio de Lucas.

Sin embargo, la designación cristológica de "heraldo" del reino de Dios, que podría ser apropiada para tales imágenes, al parecer no fue considerada por la iglesia primitiva como una designación adecuada para Jesús. Pese a que el papel del heraldo enfatiza la identidad y la autoridad, al igual que la tarea del mensajero, para la comunidad formada y fortalecida por el acontecimiento de la resurrección, fue la propia historia de Jesús la que llegó a ser proclamada como el contenido del evangelio. Aun en este proceso mediante el cual el proclamador llegó a ser explícitamente el proclamado, los temas del jubileo no se perdieron y el mensaje de liberación llegó a formar parte de la proclamación de Jesús como el Cristo.

Lo que en apariencia sucedió fue un proceso de tres etapas. Primero, las imágenes y tradiciones del jubileo al parecer jugaron un papel mayor en el mensaje y la actividad de Jesús. En segundo lugar, la iglesia primitiva, incentivada y enfocada por la experiencia de la resurrección que le dio vida, se apropió de una variedad de imágenes asociadas con el mensaje de Jesús para proclamar su identidad como el Cristo y su significado salvífico para todos los creyentes. Más adelante, cuando la iglesia primitiva incorporó las tradiciones sobre la vida y el ministerio de Jesús en los relatos de los evangelios, las referencias al jubileo aparecieron de nuevo en forma más explícita. Pero estas imágenes tenían un doble significado que incluía tanto una vinculación original con la proclamación del reino de Dios por Jesús, como una función posterior en la confesión cristológica de la iglesia primitiva.

En conclusión, entonces, cualquiera que sea la forma específica que asuma el evangelio, se encuentra con la humanidad como la proclamación de "buenas nuevas" y de "liberación" y anuncia el reino escatológico de Dios. Esta proclamación implica la necesidad de enfrentarnos al reino de Dios sin las limitaciones, la seguridad

y las auto-definiciones que hacen que el viejo orden sea a la vez opresivo y cómodo. El mensaje del jubileo es así buenas nuevas para quienes se reconocen como dependientes de la gracia de Dios y no de sus propios poderes, y una palabra de juicio para aquellos que son incapaces o no quieren compartir sus ritmos de perdón y liberación. El mensaje particular de este evangelio exige un oír atento, con valor cuando nos asusta y ternura cuando nos libera, en el nombre de Cristo y en razón de la soberanía de Dios.

Capítulo VII

En Cristo somos libres
Un reencuentro con las imágenes del jubileo

La tarea de pasar de las imágenes bíblicas del jubileo hacia las implicaciones de dichas imágenes para la reflexión y la respuesta teológica hoy, requiere una exploración delicada de ellas en su contexto en la iglesia primitiva, y quizá en el propio ministerio de Jesús, y luego una atención cuidadosa a sus ecos contemporáneos. Esta tarea es compleja. El intento de hallar relaciones simples, directas o literales entre las tradiciones bíblicas del jubileo y situaciones contemporáneas de dolor o de necesidad humana, no es un acercamiento legítimo por varias razones. En primer lugar, significa una violación de la particularidad histórica de los textos. Segundo, representa una distorsión de la manera en que estas

tradiciones nos llegan como imágenes, evocando respuestas y reorientando nuestra perspectiva en vez de prescribir soluciones. Finalmente, niega el enfoque central de las imágenes del jubileo en los momentos culminantes cuando los designios humanos se encuentran con la realidad de la voluntad soberana de Dios para la humanidad. Estas tres advertencias hermenéuticas con respecto a nuestro acercamiento a las tradiciones del jubileo, significan que la tarea de interpretación debe ser un proceso permanente. Nunca podemos declararla finiquitada para todos los tiempos, ni podemos realizarla en un solo lugar para todos los contextos sociales.

Sin embargo, mientras que sería ilegítimo, y aun imposible, intentar decir de una vez por todas el significado de las imágenes bíblicas del jubileo para la discusión teológica de hoy, o señalar dónde nos llaman a invertir nuestra energía, no por eso dejamos de tener una palabra para estas situaciones. Más bien, son necesarias muchas respuestas a las imágenes del jubileo por parte de personas de diversas culturas y contextos sociales, para abrir tanto los textos antiguos como su significado para nosotros hoy. Los capítulos anteriores de este estudio, que exploran las tradiciones bíblicas del jubileo con la ayuda de las disciplinas de los estudios críticos, así como el intento que sigue a continuación de discernir las implicaciones contemporáneas de estas tradiciones, deben entenderse apenas como una voz en el diálogo. Otras personas en otros contextos se encontrarán con y responderán a las imágenes del jubileo de maneras muy diferentes.

Como conclusión provisional al estudio, me gustaría ofrecer algunas reflexiones sobre cinco temas relacionados con las imágenes del jubileo en los evangelios sinópticos, que me parecen ser problemáticos, o de potencial ayuda para la reflexión ética o cristológica contemporánea. Los cinco temas son: lenguaje e imágenes cristológicos, la agenda de la "justicia", el perdón y la liberación, la afirmación de la soberanía divina, y la relación entre la escatología del jubileo y la responsabilidad ética.

1. El Cristo como heraldo del jubileo ("El Espíritu de Dios está sobre mí, porque Dios me ha ungido")

La imagen del Cristo como heraldo del jubileo sugiere varias implicaciones para la reflexión cristológica. En primer lugar, la cristología detrás de las imágenes del jubileo es en esencia

teocéntrica. El heraldo real dirige la atención hacia el soberano que le sigue en la procesión. La autoridad del heraldo se deriva de la comisión de representar y hablar por el soberano, y no de alguna cualidad intrínseca del mensajero. De esta forma, la relación entre Cristo y Dios es sumamente íntima y, al mismo tiempo, una relación en la cual el acento no recae en las características humanas particulares del Cristo —género, identidad étnica, o en la situación histórica—. Las barreras del exclusivismo son de esta manera minimizadas, y se enfoca con claridad la función o actividad en la que Jesús es reconocido como el Cristo.

En segundo lugar, en este enfoque las imágenes de las tradiciones del jubileo iluminan el hecho de que en Cristo las personas se encuentran, en su momento de mayor dolor, con la presencia sanadora, liberadora y redentora de Dios. El trabajo redentor de Cristo toca todos los aspectos de la vida humana. Las imágenes del jubileo apuntan hacia la intención liberadora y sanadora de Dios dondequiera que las instituciones, costumbres o condiciones físicas limitan la vida humana. Se eliminan las divisiones entre lo sagrado y lo secular. Las realidades políticas, económicas y sociales de la vida no proveen meras ilustraciones de la forma en que se experimenta el reino de Dios. Más bien, estas dimensiones se identifican precisamente como los ámbitos en los que se siente el impacto del reino de Dios.

Según señalamos antes, el enfoque teocéntrico de las tradiciones del jubileo disminuye el papel de los atributos humanos de Jesús como barreras que separan al Cristo de los seres humanos de otros lugares, tiempos o género. Por otro lado, no obstante, la particularidad histórica y cultural de Jesús y de los escritores de los evangelios es importante justamente porque las tradiciones del jubileo se desarrollan por medio de imágenes concretas. Un tercer punto a destacar, entonces, en nuestra reflexión cristológica sobre las tradiciones del jubileo, es el hecho de que esta relatividad histórica y cultural funciona no como limitante para la aplicabilidad del mensaje del evangelio o de la importancia del Cristo, sino que más bien sirve para fundamentarlo en circunstancias históricas reales. No podemos, por supuesto, tener seguridad acerca de eventos particulares o de las palabras con las que Jesús de Nazaret comunicó el mensaje del jubileo. Sin embargo, es significativo el hecho de que fuese un ser humano el portador de este mensaje, encarnando su apertura revolucionaria hacia la intención de Dios en una vida y en un contexto por completo humanos. Aquel que sale a nuestro encuentro como heraldo del jubileo del reinado de

Dios lo hace en las circunstancias históricas, sociales y económicas particulares de su tiempo, así como nosotros somos responsables por reconocer y responder al mismo mensaje en el contexto de nuestra propia particularidad histórica y cultural. El mensaje no ofrece una seguridad restringida a una esfera extramundana o religiosa; por el contrario, nos afecta hoy, al igual que afectó a aquellos que primero lo escucharon, en el contexto de las instituciones y los presupuestos mediante los cuales se organiza nuestra vida.

2. La agenda de la justicia ("Proclamar buenas nuevas a los pobres")

En las tradiciones del jubileo, el reino de Dios es anunciado por medio de "las buenas nuevas a los pobres". "Los pobres" también identifica a otros como los ciegos, los minusválidos o los cojos —aquellos que sufren por alguna condición física y por la exclusión de la sociedad— y a quienes se encuentran cautivos o están en prisión, abarcando así a todas las personas oprimidas. Es más, las buenas nuevas del reino de Dios y las bendiciones que otorga, se encarnan en actitudes concretas de atención a "los pobres" asociadas con el propio ministerio de Jesús, y en aquellas actitudes o acciones que llevan a las personas a confesar al Cristo (Mc. 10.21; 14.6-10; Lc. 19.8-9). Estas acciones no simplemente apoyan al pobre en su pobreza, sino que resultan en cambios importantes en sus condiciones de vida, a tal grado que experimentan la oportunidad de un nuevo comienzo [1].

De esta manera, las imágenes del jubileo respecto a la proclamación de las buenas nuevas a los pobres mantienen unido aquello que el análisis y la práctica moderna separan. La confesión de Jesús como el Cristo se realiza mediante las acciones de justicia. Los desacuerdos eclesiásticos contemporáneos sobre si la "fe" o la

[1] En tanto que nadie puede negar la necesidad de cada persona de discernir dónde la confesión de Cristo necesita realizarse en su vida por medio de acciones de justicia en favor de los pobres, en Norteamérica podemos aprender mucho de los representantes de "la iglesia de los pobres" de América Latina. Para una discusión sobre "la opción preferencial por los pobres", que ha sido una marca distintiva de la teología de la liberación en América Latina desde las conferencias de Medellín y Puebla, ver G. Gutiérrez, "Pobres y liberación en Puebla" en *La fuerza histórica de los pobres* (Salamanca: Sígueme, 1982), 96-130.

"misión" debe ocupar un lugar prioritario en la agenda de la iglesia, pierden su importancia en esta confesión que se reconoce por la atención a los pobres, quienes están siempre con nosotros (Mc. 14.7//Mt. 26.8//Jn. 12.8). En forma similar, el debate teológico académico acerca de la relación entre la cristología y la ética se resuelve en su interconexión en las imágenes del jubileo.

En segundo lugar, las necesidades humanas que compiten por nuestra atención se unen en la agenda única del jubileo. Esta agenda común provee una categoría por la que podemos entender las diversas teologías de liberación. Es más, el lugar de las tradiciones del jubileo en los evangelios sinópticos ilumina la centralidad de la preocupación por la liberación en el evangelio. Lejos de ser meramente la agenda política de una cultura o de un grupo particular contemporáneo, estas preocupaciones aparecen como fundamentales para la proclamación del reino de Dios y la representación de Jesús como el Cristo en los evangelios.

3. Perdón y liberación ("Proclamar libertad a los cautivos... para poner en libertad a los oprimidos")

A pesar de que los teólogos de la liberación reconocen con claridad la importancia de las imágenes del evangelio que indican "las buenas nuevas a los pobres", no parecen sentirse atraídos por el tema teológico del perdón, y por una muy buena razón. En boca de muchos opresores se escucha esta palabra para encubrir abusos del pasado, cuyas consecuencias todavía están presentes. Dirigirse demasiado rápido hacia el "perdón" de esta manera, sin enfrentar los patrones de opresión que se han institucionalizado, significa correr el riesgo de simplemente perpetuar el *statu quo*. Para que el "perdonar" vuelva a encontrar un lugar en el léxico de la liberación, debe estar ligado a la justicia.

Las imágenes del perdón presentes en las tradiciones del jubileo pueden responder a algunas de estas inquietudes. "Perdón", en estas tradiciones, es en su esencia una palabra política. Las imágenes mediante las cuales se presenta el perdón en ellas son de personas liberadas de los efectos deshumanizantes de la definición de papeles sociales (Lc. 7.36-50; 19.1-10), de los estigmas y las consecuencias físicas de las enfermedades (Is. 61.1-2; Mc. 2.1-12), y del círculo vicioso de la opresión económica (Lv. 25; Mt. 18.23-35). Las tradiciones en las que aparecen estas imágenes

indican un cambio real en las circunstancias de quienes sufren, y por ende, un cambio en las relaciones de poder entre el opresor y el oprimido. Lejos de ser una salida fácil o barata para los privilegiados, el "perdón" se convierte en "libertad" para ellos también, sea ésta una genuina libertad marcada por hechos de justicia, o la "libertad" de las consecuencias de su actuar cotidiano (Jr. 34.17). Como descubrió el sátrapa (Mt. 18.23-35), si uno opta por vivir según el modelo del perdón, esta decisión debe gobernar tanto las situaciones que nos benefician como aquellas en las que nuestra deuda es insuperable.

Las imágenes del perdón desarrolladas en las tradiciones del jubileo resuenan como nota de advertencia también para los proponentes de la liberación, ya que esta "libertad" abarca la totalidad de la vida. No podemos poner a competir una forma de opresión contra otra, en un intento por establecer cuál tiene prioridad. Más bien, los patrones opresión y dominación en todas los ámbitos de la vida deben ser destruidos en este jubileo del reinado de Dios; de lo contrario no se cancela ninguno. No somos castigados por negarle la liberación a otros, simplemente optamos por vivir en el ámbito de la deuda y no de la "libertad". Las tradiciones del jubileo implican que la elección en contra de la libertad niega la soberanía de Dios. Al igual que el mensaje de "buenas nuevas para los pobres", el "perdonar", como imagen del jubileo, marca la opción política de ubicarse al lado de los oprimidos y, por medio de esta elección, confesar nuestra relación con Cristo y por tanto con Dios.

4. La imagen de Dios como soberano ("Dios me ha enviado a proclamar libertad")

El jubileo es un decreto real de libertad. En el contexto de los evangelios, es el decreto de un Dios soberano proclamado por Jesucristo, el mensajero real. Para algunas personas, en particular para las involucradas en luchas de liberación, la verdadera noción de un Dios soberano pone en juego el propósito de la liberación que está en el corazón del jubileo. Concluyen que tales imágenes introducen modelos jerárquicos de omnipotencia divina e impotencia humana que contradicen el impulso humano hacia la liberación. Sostienen que estos patrones no sólo sugieren dependencia humana de un Dios omnipotente, sino que también conducen a una dependencia de otras personas que declaran

convincentemente que conocen lo que Dios necesita o requiere de nosotros. Los defensores de la liberación argumentan que los oprimidos han interiorizado el elemento de impotencia de esta dinámica, hasta el punto de que participan en su propia opresión. Al mismo tiempo, aquellos que están en el poder utilizan estas imágenes para apoyar su pretensión de ser portavoces del Dios todopoderoso y representantes del orden que ostentan como consistente con la voluntad de Dios.

Sin embargo, hablar de un Dios soberano en términos bíblicos en general no es describir a un Dios omnipotente y a seres humanos insignificantes. El principal vehículo mediante el cual la soberanía de Dios halla expresión, es la iniciativa divina de entrar en alianza con la humanidad —alianzas que se vuelven a ofrecer cuando la humanidad las viola—. La soberanía de Dios encuentra de este modo expresión no en manifestaciones arbitrarias de poder, sino en relación con la respuesta humana. En las imágenes del jubileo en particular, donde el acento recae sobre el acontecimiento inaugural del reinado del nuevo soberano y sobre el momento de cambio de alianza con el viejo orden al nuevo, es posible optar por no reconocer el nuevo reino y excluirnos así de éste (Mt. 18.23-35).

El problema no radica, por ende, en lo que la tradición bíblica sugiere acerca de la soberanía de Dios. Se encuentra más bien en los patrones humanos de gobierno a los que se refiere dicho lenguaje, donde la soberanía encuentra expresión jerárquica y no una relación según la alianza. El problema es serio, puesto que el lenguaje de la soberanía pertenece a las imágenes concretas del jubileo, pero la experiencia humana de tales imágenes impide que sean experimentadas con su sentido liberador original. Poetas y artistas tendrán quizá que hallar nuevas maneras de expresar lo que las imágenes del jubileo y la Biblia en general expresan acerca de la naturaleza de la soberanía de Dios, hasta que llegue el tiempo en el que la experiencia de poder de los seres humanos incorpore la justicia y la libertad.

Las imágenes jubileicas de Dios como soberano, sugieren asimismo que hablar de la soberanía de Dios es hablar de su primacía sobre toda la creación. Decir que Dios es soberano, es decir que Dios y no los varios sistemas, las ideologías u otros artefactos de creación humana, tienen máxima autoridad en nuestra vida. Estas intituciones y sistemas del orden creado son *necesarios* para la organización y el funcionamiento de la vida humana y, a la vez, *reducen* a patrones predecibles nuestra respuesta a Dios, a nuestro prójimo y a nosotros mismos. Aunque estos patrones a

menudo tienen consecuencias opresivas, tienen la ventaja de la familiaridad, y por lo tanto suelen parecer más confortables que las opciones más liberadoras pero desconocidas. Es más, tales sistemas, estructuras e instituciones requieren la adhesión y la obediencia de las personas, dado que representan el centro del poder social, económico y político. De cara a su poder y control, que no es liberador, quizá la imagen de Dios como el soberano que viene a declarar liberación pueda ser reapropiada como una imagen particularmente apropiada para el Dios de los pobres y oprimidos.

5. Escatología y responsabilidad humana ("Proclamar el año agradable del Señor")

Es especialmente difícil entender la perspectiva del tiempo que reflejan las imágenes del jubileo en los evangelios sinópticos. Dado que esas imágenes están asociadas con el reino final o escatológico de Dios, una primera pregunta relativa al tiempo tiene que ver con la relación entre el reino de Dios y el tiempo cronológico. Una segunda pregunta tiene que ver con la relación entre el reino de Dios y los hechos de justicia y liberación.

La primera de estas preguntas se aclara con el hecho de que el reino de Dios, que fue proclamado hace ya mucho tiempo como algo que está "al alcance de la mano", aún no se hace evidente en las instituciones de la sociedad sobre las que se basa nuestra experiencia humana. ¿Cómo puede el mensaje del jubileo de Jesús seguir enfocando el drama de un momento culminante de dos mil años de duración? ¿Qué tiene que ver esta proclamación con nosotros hoy? Los párrafos anteriores sugieren una respuesta, a saber, *en cualquier momento* en que las instituciones y los designios humanos que facilitan la vida cotidiana se enfrentan con la proclamación del reino de Dios, nos encontramos en el momento culminante que experimentaron en primera instancia los que escuchaban a Jesús. En este momento, las suposiciones y pretensiones humanas escuchan la palabra de liberación necesaria para reconocer la soberanía de Dios.

Las imágenes del jubileo en sí mismas sugieren una respuesta a la pregunta sobre la relación entre el reino de Dios y las acciones humanas de justicia. Tanto en las Escrituras hebreas como en el Nuevo Testamento, la "liberación" del jubileo era vista, cuando mucho, como una experiencia única, sea por el ciclo de cincuenta

años de Levítico 25 o como ese momento culminante del reino de Dios reflejado en Isaías 61 y en el Nuevo Testamento. Esto sugiere que *cada generación* debe asumir la responsabilidad de responder al decreto de libertad de Dios, y de hacer justicia dentro de sus propias circunstancias y para sus hijos e hijas. No podemos, desde nuestra perspectiva humana, diseñar estructuras y organizaciones sociales que sean eternamente apropiadas, y que siempre y en todo lugar apoyen las causas de la justicia y la liberación. Nos referimos a estas estructuras de modo apropiado como el ámbito *de Dios* y no un ámbito de construcción humana. Pero las imágenes del jubileo nos llaman a responder a esta visión más amplia en cuanto que irrumpe en las instituciones, los sistemas y las ideologías que caracterizan la vida en nuestro tiempo y contexto. Generaciones venideras, a su vez, responderán por sí mismas (siempre que les dejemos un mundo en el que puedan vivir), quizás alrededor de temas y en formas que podrían sorprendernos, así como nuestras propias preocupaciones y formas de actuar parecen ser extrañas a imágenes particulares de las tradiciones bíblicas del jubileo.

Estas imágenes del jubileo, como imágenes, trascienden su propio tiempo y lugar de origen, y por sus particularidades culturales e históricas nos llaman con mayor fuerza a nuestro propio tiempo y lugar. Nos desafían a vivir según el ritmo de la liberación y a proclamar las buenas nuevas a los pobres, sobre todo en los puntos de dolor, opresión y alienación de nuestra sociedad y nuestro mundo. Al hacer esto, continuamos confesando a Jesús como el Cristo, el heraldo del jubileo, mensajero y ejecutor de la liberación. Esta liberación por su parte, es nuestro primer encuentro, en todo tiempo y lugar, con la voluntad soberana de Dios para la humanidad.

Abreviaturas

AGJU	Arbeiten zur Gschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
BA	*Biblical Archaeologist*
B. C. E.	Before the Common Era
BDF	F. Blass and A. Debrunner, *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Trans. and rev. R. Funk from the 9th-10th Ger. ed. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1961
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
EncJud	*Encyclopaedia Judaica*. New York: Macmillan Co., 1971.
ExpTim	*Expository Times*
HUC	Hebrew Union College
IEJ	*Israel Exploration Journal*
Int	*Interpretation*
JANESCU	*Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*
JB	Jerusalem Bible
JBL	*Journal of Biblical Literature*

JJS	*Journal of Jewish Studies*
JSOT	*Journal for the Study of the Old Testament*
KJV	King James Version of the Bible
LXX	Septuagint. Greek translation of the Hebrew Scriptures
NovT	*Novum Testamentum*
NTS	*New Testament Studies*
P. Oxy.	*Oxyrhynchus Papyrus*
1QH	*Hôdāyôt (Thanksgiving Hymns)* from Qumran Cave 1
1QM	*Milhāmāh (War Scroll)* from Qumran Cave 1
11QMelch	*Melchizedek* scroll from Qumran Cave 11
1QS	*Rule of the Community (Manual of Discipline)* from Qumran Cave 1
1QSa	Appendix A *(Rule of the Congregation)* to 1QS
RelSRev	*Religious Studies Review*
RSV	Revised Standard Version of the Bible, 1973 ed.
TDNT	G. Kittel and G. Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1964-74.
TS	*Theological Studies*
TToday	*Theology Today*
UBSGNT	United Bible Societies' *Greek New Testament*
USQR	*Union Seminary Quarterly Review*
VT	*Vetus Testamentum*
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Indice de textos bíblicos

Escrituras hebreas

Nuevo Testamento

Impreso en los Talleres de
Imprenta y Litografía MUNDO GRAFICO S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de diciembre de 1996

DATE DUE



Cuando el jubileo se presenta como uno de los temas más relevantes de nuestra época, nos llega este libro de Sharon Ringe en español. Un libro de investigación detallada y bien escrito, con datos cuidadosamente escogidos de las ciencias bíblicas que lleva al lector a entender la riqueza, la profundidad y el desafío de la imagen bíblica liberadora del jubileo. Hoy, cuando la realidad del sistema económico global no conoce ni la gracia ni la misericordia, la temática del libro se torna en fuente de agua fresca que invita a los lectores y lectoras a empaparse de esperanza y fe.

Elsa Tamez

ISBN 9977-83-098-3